Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der ...

Carl Clemen

Die Einheitlichkeit

der

paulinischen Briefe

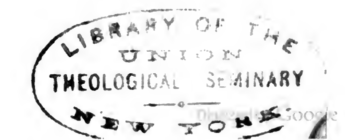
an der Hand der bisher mit bezug auf sie aufgestellten
Interpolations- und Compilationshypothesen

geprüft von

Lic. Dr. **Carl Clemen,**
Privatdocent an der Universität Halle-Wittenberg.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1894.



Sanctis doctrinis ipsis innititur religio christiana, non vero huic decreto, Pauli Epistolas omnes uno tenore atque ordine totas perscriptas inde ab initio fuisse.

Semler, paraphrasis II. epistolae ad Corinthios 1776, 238, 264.

Der hochwürdigen theologischen Fakultät

der vereinigten

Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

zu ihrem zweihundertjährigen Jubiläum

in dankbarster Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit bildet die notwendige und schon vor Jahresfrist in Aussicht gestellte Ergänzung zu meiner ‚Chronologie der paulinischen Briefe‘ (Halle, Niemeyer, 1893). Trotzdem hätte ich sie vielleicht nicht zu Ende geführt, wenn es sich nur um eine Nachprüfung, bezw. Widerlegung fremder Meinungen gehandelt hätte und dabei nicht auch für das Verständnis der Briefe, des Lebens und der Lehre des Paulus mehr, als man zunächst erwarten konnte, herausgekommen wäre. Aber auch jene Kritik war schon seit Jahren eine unabweisbare Pflicht der wissenschaftlichen Theologie geworden, mehr noch als die Abfertigung der Angriffe auf die Echtheit aller Paulinen. Sind doch die Zweifel an ihrer Einheitlichkeit viel älter und verbreiteter und werden sie doch namentlich jetzt gewiss nicht so bald wieder zur Ruhe kommen. Eine möglichst vollständige Zusammenfassung aller bisher mit bezug auf die paulinischen Briefe aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen dürfte daher, zumal die betreffende Literatur zum teil schwer zugänglich ist, als Nachschlagebuch für Freunde und Feinde solcher Theorien nicht unerwünscht sein. Wenn ich selbst auf einigen wenigen Punkten den ersteren beigetreten bin oder vielmehr diejenigen Beobachtungen, die ich, unabhängig von andern, manchmal seit Jahren gemacht, nachträglich vielfach bei ältern und modernsten Theologen wiedergefunden habe, so handelte es sich selbstverständlich in keinem Falle darum, „Verse, die dem Exegeten nicht passen, einfach als interpoliert zu bezeichnen“, auch nicht darum, „mit abenteuerlicher Energie zum mindesten bedeutende Fragmente der verschwundenen Corintherbriefe des Paulus innerhalb der beiden kanonischen aufzustöbern“, sondern einzig und allein um die rückhaltlose Anerkennung und versuchsweise Lösung thatsächlicher Schwierigkeiten, die der überlieferte Text dem aufmerksamen Leser bietet. Werden dieselben

nicht totgeschwiegen oder vertuscht, sondern auf andre und befriedigendere Weise beseitigt, so bin ich mit Freuden bereit, mich eines bessern belehren zu lassen; aber nur die geringe Beliebtheit, deren sich z. Z. solche Theorien wenigstens in Deutschland erfreuen, vermag ich noch nicht als einen Grund gegen sie anzuerkennen. Denn genau so wurden noch vor vierzig und weniger Jahren die Angriffe auf die Einheitlichkeit der geschichtlichen und prophetischen Bücher des alten Testaments von der Mehrzahl aller Theologen von vornherein als unberechtigt angesehen, während sie jetzt selbst bei denen, die sie nie nachgeprüft, als begründet gelten. Es ist möglich, — wenngleich keineswegs wegen dieser Analogie ohne weitres anzunehmen — dass sich auch über die paulinischen Briefe mit der Zeit das Urteil ändert und an einigen wenigen Punkten, um die es sich, wie gesagt, m. E. allein handeln kann, die Einheitlichkeit und Echtheit jener allgemeiner, als es jetzt geschieht, aufgegeben wird. Jedenfalls aber würde das schliessliche Urteil, wie es auch ausfallen möge, von nicht geringer Bedeutung sein für das geschichtliche Verständnis und die praktische Verwendung des Paulinismus, der auch die vorliegende Untersuchung als Mittel zum Zweck dienen möchte.

Inhalt.

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

AlL = Archiv für lateinische Lexicographie
BL = Schenkels Bibel-Lexikon
EWK = Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste
GB = Godgeleerde Bijdragen
GGA = Göttinger gelehrte Anzeigen
GV = Geloof en Vrijheid
HZ = Historische Zeitschrift
JB = Theologischer Jahresbericht
JclPh = Jahrbücher für klassische Philologie
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie
JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie
JQR = Jewish Quarterly Review
K = Katholik
LC = Literarisches Centralblatt
Mn = Mnemosyne, Bibliotheca Philologica Batava
NB = Nieuwe Bijdragen op het Gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte
NJdTh = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie
PrKz = Protestantische Kirchenzeitung
PSBA = Proceedings of the Society for Biblical Archaeology
RA = Revue Archéologique
RCh = Revue Chrétienne
RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie
RhM = Rheinisches Museum
SAB = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin
StKr = Theologische Studien und Kritiken
StOP = Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen
ThJ = Theologische Jahrbücher
ThLz = Theologische Literaturzeitung
ThSt = Theologische Studiën
ThT = Theologisch Tijdschrift
TQ = Tübinger theologische Quartalschrift
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZlTh = Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche
ZSch = Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
ZTh = Tübinger Zeitschrift für Theologie
ZWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die Unterscheidung einzelner Versteile gründet sich auf die Interpunktion bei Gebhardt.

Einleitung.

Nach drei Richtungen hin ist die moderne holländische Theologie auf neutestamentlichem Gebiet ihre eigenen Wege gegangen: durch Bestreitung der Echtheit aller Paulinen, durch Bezweiflung der Einheitlichkeit auch einiger anderer Briefe und endlich durch Anwendung der Konjekturalkritik auf das Neue Testament überhaupt. Namentlich die erstgenannte These ist bisher fast ausschliessliches Sondereigenthum jener Theologie geblieben. Denn während sie, von ältern Verfechtern derselben abzusehen, gegenwärtig in Deutschland, England und der Schweiz nur je einen, höchstens zwei Vertreter hat, giebt es in Holland bereits eine ganze Schule, die jene Auffassung des Urchristentums immer weiter, wenngleich keineswegs übereinstimmend ausbaut, namentlich repräsentiert durch Loman, van Loon, van Manen, Matthes, Meyboom, Naber, Pierson und den allerdings erst aus Deutschland eingewanderten Völter. Umgekehrt ist freilich die Konjektural- oder divinatorische Kritik auf dem Gebiete des Neuen Testaments, die im Unterschied von der diplomatischen auch einmal von allen Handschriften abweicht, an sich viel älter, als die holländische Theologie überhaupt. Aber sie ist doch hier, wie im vorigen Jahrhundert und Anfang dieses durch die grossen Philologen T. C. und Fr. Hemsterhuis, Segaar, Valckenaer, Venema, Verschuir, Wassenbergh, so in den letzten vierzig Jahren durch Baljon, Berlage, Blom, Chantepie de la Saussaye, Cobet, Cramer, Harting, Hofmann-Peerlkamp, Holwerda, de Hoop Scheffer, Kuenen, van Manen, Matthes, Michelsen, Prins, Rovers, van de Sande Bakhuyzen, Scholten, Straatman unvergleichlich viel mehr gepflegt worden, als in Deutschland, wo ihr trotz Bornemann, Eichhorn, Ernesti, Ewald, Fritzsche, Gersdorf, Griesbach, Hagenbach, Knapp, Lachmann, Lücke, Paulus, Rosenkranz, Rückert, Schenkel, Schleiermacher,

Schott, Schulz, Schweizer, Wetstein doch erst Hitzig wieder Bahn brach oder in England, wo nach Barrington, Bentley, Bowyer, Mace of Macey, Mangey, Markland, Owen, Price, Pearce, Toup nur Linwood Konjecturalkritik trieb. Sie führt aber nun sofort von Korrekturen des Textes zur Annahme von Erweiterungen oder Auslassungen und zu Teilungshypothesen weiter. Auch das ist seit den Tagen Marcions nichts Neues, sofern derselbe nach dem Zeugnis der Kirchenväter seit Irenäus, adv. haer. I, 27 und Tertullian, adv. Marc. IV f. das Lucasevangelium und die Paulusbriefe von judaistischen Erweiterungen reinigen wollte. Freilich haben ihn R. Simon, Mill, Michaelis, Semler, Griesbach, Löffler und dann Ritschl und Baur, die aber beide ihre Aufstellungen später widerriefen, sowie endlich Loman, ThT 1882, 326 f. und vor allen van Manen, ebenda 1887, 382 ff. 451 ff., PrKz 1889, 649, Paulus II, 1891, 108 ff. von diesem Verdacht immer mehr zu reinigen und letzterer auch im einzelnen den marcionitischen Text des Galaterbriefs als den ursprünglichen zu erweisen versucht; aber was er zunächst im allgemeinen für seine These anführt, zeigt nur, dass manchmal vielmehr die oder einige Väter einen geänderten Text hatten. Auch später noch beschuldigte z. B. Ambrosius, de fide V, 7 die Arianer der Einschwärzung der unzweifelhaft echten Worte *οὐδὲ ὁ υἱός* Mc. 13, 32 und de spir. s. III, 10 der Auslassung des Italazusatzes quoniam Deus spiritus est Joh. 3, 6. Umgekehrt vermutete bereits Origenes, comment. in Matth. XV in Mt. 19, 19[b] einen spätern Zusatz, Hieronymus, comment. in ev. Matth. II, 12 nach 12, 20 den Ausfall von Jes. 42, 4[a b]. Aber später unterblieben solche Hypothesen leichtverständlicherweise bis nach der Reformationszeit und finden sich mit Bezug auf die epistolische Literatur erst wieder bei Grotius, Opera theologica III, 1732, 1113. 1115. 1121. 1151, der den Judas- und zweiten Petrusbrief von jerusalemischen Bischöfen ableitete und die in dem jetzigen Text, namentlich in der Adresse sich findenden Verweise auf apostolische Verfasser für interpoliert hielt. Ähnlich urteilte über den ersten Petrusbrief Cludius, Uransichten des Christentums 1808, 296 ff. und ausserdem über den Jacobus- und Judasbrief Harnack, TU II, 1. 2, 1884, 105 f. nebst not. 22, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3]1894, 345 f. 441, (vgl. auch ThLz 1887, 218, das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, 24 f.)[1]) indem er genauer dieselben (oder wenigstens

1) Vgl. Seufert, ZwTh 1881, 181, von seiner Hypothese über die Identität des Verfassers des ersten Petrus- und Epheserbriefes aus: Dass es der werdenden Kirche gefallen hat, das vorhandene Licht geistiger Produktionskraft in seine Farbenstrahlen zu zerlegen und die letzteren auf verschiedene, möglichst imponierende Namen, wie Paulus und Petrus zurückzuführen, ist begreiflich genug.

den Jacobusbrief) in dem Kreise der urchristlichen Apostel, Propheten und Lehrer entstanden, den jetzt in der Adresse genannten Männern aber erst (Anfang oder) Ende des zweiten Jahrhunderts beigelegt sein liess. Schon früher hatten den zweiten Petrusbrief Grotius, a. a. O. 1121, Berthold, Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments VI, 1819, 3157 ff., Weber, de numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo 1798, 153 f. und Ullmann, der zweite Brief Petri 1821, 51 ff. in zwei zerlegt, während Gess, Christi Person und Werk II, 1879, 414 f., 1, 20—3, 2 und endlich Bunsen, Die Bibel I, 1858, XLIV sogar 1, 9—3, 17 ausscheiden wollte und aus dem ersten neuerdings Cramer, NB VII, 4, 1891, 73 ff. 3, 19—21. 4, 6 eliminiert. Im ersten Johannesbrief halten 5, 7^b — ἐν τῇ γῇ 8 nur noch katholische Theologen, wie Vacant, Le Controverse et le Contemporain 1888, 437 ff., Maunoury, Revue des Sciences Ecclésiastiques 1889, 289 ff., Flunk, ZkTh 1889, 212 ff., sowie Kölling, die Echtheit von I. Joh. 5, 7 f. 1893 für echt; Scholten, Het evangelie naar Johannes 1864, 17, 1 und Baljon, GV 1887, 3, 1 ff., ThSt 1893, 252 streicht v. 7 f. überhaupt, wie andre, namentlich holländische Kritiker, andre Stellen in diesem und den übrigen katholischen Briefen. Weiter für den Hebräerbrief haben Kurtz, der Brief an die Hebräer 1869, 17, Overbeck, zur Geschichte des Kanons 1880, 12 ff. und Klostermann, zur Theorie der biblischen Weissagung und zur Charakteristik des Hebräerbriefs 1889, 46 den Ausfall der ursprünglichen Adresse (vgl. auch von Soden, JpTh 1884, 651 f.) und wiederum Overbeck, a. a. O., Lipsius, GGA 1881, 359 ff., Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1886. ²1892, 473, Harnack, Dogmengeschichte a. a. O., Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des neuen Testaments verfasst sind 1890, 36. 248, 1 die spätere Entstehung des Schlusses von 13, 22, bezw. v. 18 ab behauptet. (vgl. auch schon K. R. Köstlin, ThJ 1854, 433, 1) Vor allem aber sind nun in den paulinischen Briefen von Theologen sehr verschiedener Richtung mehrfach Einschaltungen und Umstellungen angenommen worden, und zwar wiederum mit Ausnahme Renans meist von Deutschen, nämlich Brückner, Ewald, Hagge, Hausrath, Heinrici, Hesse, Hilgenfeld, Hitzig, Holsten, Holtzmann, Knoke, Krenkel, Laurent, Lemme, Lipsius, Paulus, Pfleiderer, Schmiedel, Schrader, Semler, Seufert, von Soden, Steck, Volkmar, sowie besonders Weisse. Indes viel kühner sind auch hier die Holländer vorgegangen und haben nicht nur in der Weise des letzteren durchgängige, sondern auch mehrmalige Ueberarbeitung eines Schriftstücks, ja Entstehung desselben aus verschiedenen Fragmenten angenommen. Ich nenne

vor allen Baljon, Bruins, Cramer, van Manen, Michelsen, Naber, Pierson, Rovers, van de Sande Bakhuyzen, Straatmann und wiederum Völter, die ja zum Teil auch schon als Konjekturalkritiker und Bestreiter der Echtheit der Paulinen erwähnt werden mussten.

Nur diese letztere Behauptung ist bisher und, wenn man von dem Engländer Knowling, Witness of the Epistles 1892 absieht, namentlich von deutschen und holländischen Gelehrten ausführlicher widerlegt worden. Das war ja das nötigste, aber freilich auch das leichteste. Umgekehrt ist eine halbwegs zuverlässige Konjekturalkritik wohl so lange überhaupt unmöglich, als wir nicht den ältesten uns zugänglichen Text nicht nur durch Handschriften-, sondern auch durch Väter- und Versionenvergleichung noch sicherer, als bisher dargestellt und sowohl die Sprache als die Theologie der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, des Paulus insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung besser als jetzt kennen gelernt haben. Aber für diese letzteren Untersuchungen ist wiederum Vorbedingung, dass wir genau wissen, in welcher Reihenfolge die einzelnen Episteln entstanden sind und ob sie etwa zum Teil aus mehreren, zu verschiedenen Zeiten geschriebenen Briefen zusammengearbeitet, vielleicht auch hie und da mit unechten Zusätzen versehen sind. Bislang sind die darauf bezüglichen Interpolations- und Kompilationshypothesen in England und bei uns nur in der Form der Parodie bekämpft worden, nämlich von Realsham, Romans dissected, deutsch unter dem Titel: Hesedamm, Der Römerbrief beurteilt und gevierteilt 1892; dagegen in Holland ist gerade die radikalste Leistung dieser Art, die Verisimilia von Pierson und Naber von Berlage, Kuenen, van Manen, Prins und Rovers einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt worden. Man könnte das ja für überflüssig halten; denn wer so wenig Verständniss für geschichtliche Entwicklung überhaupt und die des Urchristentums insbesondere hat, wie die Verfasser jener Schrift, der kann eigentlich für seine Phantasien keine Beachtung beanspruchen. Und auch sonst ist es vielfach das *πρῶτον ψεῦδος* jener Kritik, dass sie die Arbeit der Vergangenheit zu gering schätzt und, was sie von sich aus nicht gleich versteht, ausscheidet — als hätte sie es damit erklärt. So haftet vielen dieser Theorien von vornherein etwas zufälliges an, was indes nicht hindert, darauf weiterzubauen, als wäre der Grund nicht von Sand, sondern von Granit. Auch dies dient kaum zur Empfehlung, wenn derselbe Mann, wie Michelsen und Völter gethan, schon nach Jahresfrist seine Meinung auf wichtigen Punkten ändert. Und was soll man dazu sagen, dass neuestens Bruins die Erwartung der Parusie für unpaulinisch erklärt und deshalb alle Stellen, die von ihr reden, aus dem ersten Corintherbrief hinauseskamotiert?

Aber trotzdem wäre es ungerecht und nachteilig, wenn man darum fort und fort über alle diese Hypothesen ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen wollte. Wir wissen von Weisse, dass er möglichst vorsichtig und vorurteilsfrei sein wollte und über seine wohlerwogenen Resultate gern das Urteil von Sachverständigen einholte und müssen, soweit es irgend angeht, auch allen andern dasselbe zutrauen. Finden sich doch schon unter den obengenannten Kritikern zahlreiche Theologen, denen Leichtfertigkeit gerade in dieser Beziehung gewiss fern genug lag. Freilich handelt es sich ja auch in mehreren Fällen vielmehr darum, aus im Verdacht der Unechtheit stehenden Briefen durch solche Kompilations- oder Interpolationshypothesen einen echten Kern herauszuschälen. Vor allen aber sind diese selbst so unendlich verschieden, dass man wohl die einen von vornherein für unmöglich, andere aber angesichts des antiken Schriftwesens wenigstens im allgemeinen für denkbar ansehen wird.

Was zunächst nämlich die sog. Profanliteratur betrifft, so sind uns nicht nur zahlreiche Beispiele bekannt, dass historische oder epische Werke später mit grösseren oder kleineren Zusätzen versehen wurden, sondern mehr noch sind dramatische Dichtungen teils von den Verfassern selbst, teils von andern nachträglich überarbeitet worden. „Aischylos mag an den Persern auf Anlass einer Neuaufführung einzelne Änderungen vorgenommen haben, später ward das Vermächtnis des grossen Dichters von seinem Sohn Euphorion und vielleicht noch von andern mit grosser Freiheit behandelt. Unter den Tragödien des Sophokles zeigen mehrere noch jezt deutliche Spuren einer Neuredaktion, die wohl meist von fremder Hand herrührt. Der Hippolytos des Euripides ist die zweite Bearbeitung eines älteren Stückes, von dem uns wenig Überreste erhalten sind. Die Dichter der alten Komödie pflegten, namentlich wenn ein Drama nicht den gewünschten Erfolg gehabt hatte, eine mehr oder minder durchgreifende Revision vorzunehmen“. (Bergk-Hinrichs, Griechische Literaturgeschichte III, 1884, 69, Blass bei Müller, Handbuch der classischen Altertumswissenschaft ²I, 1892, 256 ff.) Ähnlich haben Demosthenes, Isokrates und Dio Chrysostomus einige ihrer Reden doppelt ausgearbeitet (vgl. ebenda 260 f., auch Dräseke, JclPh VII Suppl. 1873, 99 ff., quaestio critica de Demosthenis oratione Philippica tertia 1876 und de Arnim, Dionis Prusaensis quae exstant omnia I, 1893, XXXVIII. 120 f.). Dagegen sind die Interpolationen, die Hofmann-Peerlkamp und seine Nachfolger bei Horaz und Vergil annahmen, von den meisten andern fast durchgängig abgelehnt worden. Ebenso hat die von Bauer, Christus und die Cäsaren 1877, 271 (vgl. auch Boissier, RA 1876, 122) bestrittene Einheitlichkeit des sechsundneunzigsten Pliniusbriefes Arnold, StOP I, 1887,

237 ff. (vgl. schon Aubé, Histoire des Persécutions de l'Église 1875, 219) siegreich verteidigt und desgleichen die Hypothese von Bernays, die heraklitischen Briefe 1869, 22. 110 f. 131 ff., wonach der vierte pseudoheraklitische Brief christlich überarbeitet sei, schon E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus 1886, 335 ff., vgl. JpTh 1887, 181, RhM 1887, 153 ff. bestritten und neuerdings Norden, JclPh XIX Suppl. 1893, 368 ff. in überzeugender Weise widerlegt (vgl. auch Wendland, ThLz 1893, 489). Dieses Beispiel führt uns nun aber zugleich nach der jüdisch-christlichen Literatur hinüber, für die Harnack gelegentlich (ebenda 1887, 218) den Satz aufgestellt hat: Dass Veränderung die Form ist, in welcher im Altertum religiöse Schriften ihr Leben bewährt und behauptet haben, wissen wir nachgerade mit erschreckender Sicherheit. In der That ist unleugbar, dass die meisten Geschichtsbücher des alten und neuen Testaments in verschiedenen Schichten entstanden sind; aber anders steht es schon bei den prophetischen und apokalyptischen Schriften. So gewiss die älteren Propheten zahlreiche spätere Zusätze aufweisen, so darf man doch kaum mit Stade, Geschichte Israels I, 1887, 557, 1, von vornherein sagen: Es wäre wunderbar, wenn der prophetische Teil der vorexilischen Literatur ein anderes Schicksal gehabt haben sollte, als der historische und gesetzliche. Zumal die jüdischen Apokalypsen sind kaum so zu zerlegen, wie es noch neuerdings betreffs Daniels Strack, Handbuch der theologischen Wissenschaften I, 1883. [3]1889, 253 f., Meinhold, Kurzgefasster Commentar A VIII, 1889, 259 ff., Lagarde, GGA 1891, 508 ff. und Thompson, Books which Influenced Our Lord and His Apostles 1891, 249 ff., 368 ff. 412 f. und Thinker 1893, 209 ff., (vgl. dagegen Delitzsch, RE [2]III, 1878, 471, Bevan, A Short Commentary on the Book of Daniel 1892, 8, Kamphausen, Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung 1893, 1 ff., Behrmann, Handcommentar zum Alten Testament III, 3, 2, 1894, XLVIII) betreffs des vierten Esra und der Apokalypse des Baruch Kabisch, Das vierte Buch Esra 1889 und JpTh 1892, 66 ff., sowie de Faye, Les Apocalypses Juives 1892, 13 ff. 77 ff. 103 ff. 155 ff. 192 ff. (vgl. dagegen Gunkel, ThLz 1891, 5 ff., Schürer, ebenda 1893, 277 ff.) versucht haben. Wohl aber haben Le Hir, Etudes Bibliques 1869, I, 207 ff. und Dillmann, SAB 1888, 215 ff. gezeigt, dass das Adlergesicht in der Esraapokalypse um 218 von einem Christen überarbeitet worden ist, wie die einzelnen Übersetzungen auch sonst christliche Zusätze aufweisen. Noch unzweifelhafter sind im Buch Henoch nicht nur die Bilderreden c. 37—71 späteren Ursprungs, sondern auch sonst grössere und kleinere Abschnitte nachträglich eingeschaltet, aber kaum in der Weise von (Stade-) O. Holtz-

mann, Geschichte des Volkes Israel II, 1888, 416 ff., verschiedene Quellen zu unterscheiden. Desto glänzender sind die Teilungshypothesen wiederum von Dillmann, Ascensio Isaiae 1877 über das Martyrium Jesaja durch die von Gebhardt, ZwTh 1878, 330 ff. herausgegebene freie Bearbeitung desselben und die von Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen 1884, Baljon, ThSt 1886, 208 ff. und Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. [2]II, 1886, 664 ff. über die Testamenta XII Patriarcharum wenigstens teilweise durch die vatikanische Handschrift, sowie den armenischen Text bestätigt worden, (vgl. Sinker, Testamenta XII Patriarcharum, Appendix 1879, 27. 59. Conybeare, JQR 1893, 5, 375 ff.) während der hebräische, den für das Testament des Naphthali Gaster, PSBA 1893, XVI, 33 ff. mitteilt, wohl vielmehr eine andere Rezension darstellt. Dagegen ist wieder die Johannesapokalypse kaum auf so verschiedene Redaktionen, wie neuerdings Mode geworden ist, sondern vielmehr auf ältere, aber nur zum teil bereits schriftlich vorliegende Stoffe zurückzuführen. Was vollends die epistolische Literatur angeht, so ist nicht einmal beim ersten Petrusbrief der spätere Ursprung der Adresse erweislich; gerade Polykarp scheint diese schon zu kennen, (Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887, 267, Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I, 2, 1889, 957) und wenn er nirgends bestimmter auf sie hindeutet, so kann das angesichts des einen sichern Citats aus der viel umfangreichern paulinischen Literatur (vgl. unten) gewiss nicht auffallen. Zumal 3, 19 ff. 4, 6 kann recht gut schon der Verfasser so gemeint haben, wie nach Cramer, a. a. O. 131 ff. der Interpolator; (vgl. auch Baljon, ThSt 1892, 429 ff.) der zweite Brief aber dürfte um so weniger zu zerlegen sein, als er in Ägypten entstanden zu sein scheint, wo man auf künstlerische Geschlossenheit eines Schriftwerks nicht allzu viel Wert legte. Wir sehen das ja an Philo, daher ich auch aus der wenigstens unter seinem Namen gehenden Schrift quod omnis probus liber nicht mit Ohle, JpTh 1887, 298 ff. 376 ff. u. Tidemann, ThT 1892, 597 (vgl. auch Kuenen, ebenda 1887, 568. 1889, 134) § 12 f. ausscheiden möchte. Ähnlich ist im Hebräerbrief, dessen Schluss selbst unter Voraussetzung einer Entstehung der Epistel nach 70 nichts Anstössiges enthält, (vgl. von Soden, a. a. O. 436 ff.) wäre er aber erst später hinzugesetzt, um den Brief fälschlicherweise Paulus zu vindicieren, viel deutlicher reden würde, c. 3 f., das schon Westcott, The Epistle to the Hebrews 1889, 72 eine Digression nennt (vgl. auch Weiss, Handbuch über den Brief an die Hebräer 1888, 99) zwar sicher nicht nur überflüssig, sondern direkt störend, aber deshalb doch nicht von einem andern, sondern wegen der wesentlich gleichen Sprache und Anschauung

nachträglich von dem Verfasser selbst hinzugesetzt. Auch die neueren Teilungshypothesen über den Barnabasbrief von J. Weiss, Der Barnabasbrief 1888 und Völter, JpTh 1888, 106 ff. hat Link, ThLz 1889, 595 ff. m. E. mit Recht zurückgewiesen, (für früher vgl. Gebhardt-Harnack, Patrum apostolicorum opera I, 1875, XXXIV ff.) ebenso in seiner Schrift: Die Einheit des Pastor Hermal 1888 diejenigen Hilgenfelds, Novum Testamentum extra canonem receptum [2]III, 1881, XXII ff. und älterer über den Hirten, den man indes recht wohl mit Baumgärtner, Die Einheit des Hermasbuches 1889 allmählich entstanden denken kann. (vgl. auch Hilgenfeld, ZwTh 1889, 363 ff.) Die einst vielfach beliebte Verkürzung des Polykarpbriefes um diejenigen Stücke, in denen auf die Ignatianen Rücksicht genommen wird, findet jetzt nur noch wiederum bei Hilgenfeld, ebenda 1886, 180 ff., Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, 825 sowie Usteri, a. a. O. 329 nebst not. 1 Beifall. Dagegen stimmt der Annahme von Interpolationen bei Justin, die im allgemeinen Bücheler, RhM 1880, II, 285, im einzelnen Cramer, ThSt 1891, 151 ff., 317 ff. 401 ff. und Grundl, de interpolationibus ex S. Justini apologia secunda expungendis 1891 vertreten, auch Harnack, TU I, 1. 2, 1883, 136. 184. VII, 2, 1891, 125 ff., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 1893, 100 zu, der namentlich die immer wiederholte Neubearbeitung der jüdischen beiden Wege im Barnabasbrief, in der Didache, in der apostolischen Kirchenordnung, in der lateinischen Übersetzung eines Melker Codex, im siebenten Buch der apostolischen Constitutionen, in Athanasius' (?) σύνταγμα διδασκαλίας und in der pseudoathanasianischen Fides Nicaena überzeugend nachgewiesen hat. (TU II, 1. 2, 170 ff., Geschichte 87) Damit sind wir aber bereits in das vierte Jahrhundert herabgeführt worden, in dem auch die Interpolation der Ignatianen und der apostolischen Constitutionen, wie Harnack, TU II, 1. 2, 241 ff. gezeigt hat, wahrscheinlich durch denselben Mann, stattgefunden hat. Indes ist von da aus noch nicht ohne weiteres auf das erste und zweite Jahrhundert zurückzuschliessen, zumal die literarischen Bedingungen damals doch wesentlich andere waren als später. (gegen von Dobschütz, TU XI, 1, 1893, 94, 1) Freilich wenn z. B. Godet, La Première Epître aux Corinthiens, I, 1886, 31, Introduction au Nouveau Testament I, 1893, 479. 532 gegen jede Veränderung der paulinischen Briefe von ihrem gottesdienstlichen Gebrauch aus argumentiert, so ist eben dieser für den Anfang keineswegs zu beweisen. (auch gegen Zahn, a. a. O. I, 1, 1888, 265) Allerdings wurden sie, soweit sie in der betreffenden Gemeinde überhaupt bekannt waren, von einigen gelesen und schriftstellerisch verwertet, ohne doch als Auktorität

zu gelten [1]); aber dass sie im Gottesdienst nicht regelmässig vorgelesen wurden, folgt gerade aus I. Cl. 47, 1 *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου* und Pol. 3, 2 *(Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν* noch nicht. (Weiss, a. a. O.) Ebensowenig ist damit, dass dieser auf Bitten der Philipper ihnen die Briefe des Ignatius an ihn und seine Gemeinde, sowie andere, soweit sie dort existierten, schickt, auch schon gesagt, dass sie — und dann wohl auch die paulinischen Briefe — hier oder dort regelmässig vorgelesen werden sollten, (gegen Zahn, a. a. O. I, 2, 815) ja selbst Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. 4, 23, 10) redet trotz des Geschichtsschreibers weitergehender Auslegung nur davon, dass der erste Clemensbrief und der des Soter in Corinth der Gemeinde immer einmal wieder ins Gedächtnis gerufen wurden. Und konnten also, wie die Briefe des Dionysius selbst und die *κυριακαὶ γραφαί*, so auch die Episteln des Paulus bis ins zweite Jahrhundert noch interpoliert werden, so war ausserdem bei ihrer Vervielfältigung noch eine andere doppelte Veränderung möglich. Wie jene etwaigen Einschaltungen zunächst auf den Rand geschrieben wurden, so konnte auch der Verfasser selbst in diesen Zwischenraum zwischen den einzelnen Kolumnen nachträglich kurze Notizen einfügen. Das beweist die Bemerkung Ciceros ad Att. 5, 1 Nunc venio ad transversum illum extremae epistolae tuae versiculum und veranschaulicht die Reproduktion solcher griechischer Papyri in den Manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVIII, 2, 1865. Später wurden diese Glossen natürlich, wie auch Hieronymus ep. CVI ad Suniam et Fretelam ausdrücklich tadelnd bemerkt, von den Abschreibern in den Text genommen, in den sie sich nicht immer durchaus passend einfügten. Daher schon Witting, Erläuterung der Lehrart Pauli durch eine tabellarische Übersetzung des Briefes an die Philipper 1761, Gratz, Interpolationen im Brief an die Römer 1814, 32 ff., Wilke, Neutestamentliche Rhetorik 1843, 216. 230 und Renan, St. Paul 1869, 232 auf diese Weise gewisse Unebenheiten in den paulinischen Briefen zu erklären suchten, während Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 11 ff. und Knoke, Kommentar zu den Pastoralbriefen I. II, 1887. 89, bes. I, 19 zu gleichem Behuf daran erinnerte, dass auch Versetzungen von Blättern vorkommen konnten. (vgl. ausserdem Blass, a. a. O. 262) Freilich würde das im allgemeinen

---

1) Über Pol. 11, 2. 12, 1 vgl. Weiss, Einleitung in das Neue Testament 1886. [2]1889, 33, dagegen über II. Cl. 14, 2 Harnack, ZKG 1879, 360 f. 1881, 366, Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 1885. [3]1892, 101, Zahn, a. a. O. I, 2, 809. II, 2, 1892, 942 ff., für später Harnack, Das Neue Testament 35 ff. 72. 74.

wenigstens doch erst für die spätere Zeit gelten, wo an Stelle der Rollen- die Codexform trat, (Zahn, a. a. O. I, 1, 65 ff. und dazu Harnack, a. a. O. 32*) und ist da mehrfach sicher nachgewiesen; die Orginale und ersten Copien dagegen waren unzweifelhaft auf Papyrus geschrieben. (vgl. auch von Gebhardt, RE² I, 1877, 400 f., Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments 1842. ⁶1887, 404 ff., Holtzmann, a. a. O. 17 ff. gegen Birt, Das antike Buchwesen 1882, 106; doch vgl. 107. 109, Blass, a. a. O. 33) Wenn gelegentlich — neben *πινακίδια*, Wachstäfelchen Lc. 1, 63 — auch *μεμβράναι*, Pergamentblätter vorkommen, nämlich II. Tim. 4, 12, so sind darunter wohl Blätter und Hefte oder auch codicilli und pugillares membranei zu verstehen, die dem Apostel wegen der von ihm darauf geschriebnen Notizen von sonderlichem Wert waren. (Zahn, a. a. O. II, 2, 942) Jene Papyrushandschriften aber mussten sich bei häufigerem Gebrauch und Mittheilung an andere in wenig Jahrzehnten, ja Jahren so abnutzen, dass ihre Erneuerung nötig wurde. Und da konnte nun viel leichter noch, als später bei der Übertragung von Codex zu Codex, (Birt, a. a. O. 374 ff.) der abgeblätterte Anfang — so sicher beim Hebräer- und vielleicht auch beim ersten Johannesbrief — und losgegangene Streifen in der Mitte entweder ganz wegfallen oder letztere an falscher Stelle eingeschaltet werden. Manchmal liess man vielleicht auch absichtlich minder wertvolles weg und fügte das der Erhaltung für wert erachtete an geeigneten Stellen oder am Schlusse ein, zumal wenn die zur Verfügung stehende Rolle nicht alles gefasst hätte. Deren Format war freilich, wie wir aus den verschiedenen Sammlungen der Briefe Ciceros ersehen, ein sehr schwankendes; denn dass man die Paulusbriefe auf gleich grosse Rollen wie die Evangelien geschrieben hätte, ist nach dem oben gesagten keineswegs anzunehmen. (gegen Zahn, a. a. O. I, 1, 79) Vollends die Meinung, dass um 80 oder 85 bereits überall eine Sammlung sämmtlicher dreizehn Paulinen bestanden habe, verdankt Zahn, a. a. O. I, 2, 811 ff. in der That nur seiner „Neigung, an einen Spinnenfaden kolossale Gewichte zu hängen, seltsame Hypothesen nach mehrfacher Wiederholung als absolut fest zu betrachten und aus ähnlichem Material darauf weiter zu bauen". (Jülicher, ThLz 1890, 651) Wenn es nämlich an der bereits angeführten Stelle I. Cl. 47, 1 f. weiterheisst: *τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν;* so soll das *πρῶτον* (nicht *πρώτοις*) besagen, dass Paulus zuerst den Corinthern geschrieben habe, was doch eigentlich schon in dem *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* gelegen hätte — nicht, dass er zuerst über die Parteiungen gesprochen habe, wonach doch auch noch der Verfasser des Muratorianums den Inhalt der Corintherbriefe bestimmt. (vgl. Zahn, a. a. O. II, 1, 1890, 62 f.) Vielmehr soll, wie dieser, auch schon

Clemens die Corintherbriefe zu Anfang einer Sammlung paulinischer Briefe gelesen haben, die ebenso Ignatius und Polykarp bereits besessen hätten. Weil nämlich ersterer den Epheserbrief als solchen kenne und er dies doch erst als Bestandteil der kirchlichen Sammlung geworden sei, so müsse auch Ignatius eine solche gehabt haben; desgleichen Polykarp, da er 11, 3, wo er von den Philippern sagt: de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant, sie mit den Thessalonichern, an die Paulus II. Th. 1, 4 in der That so schreibe, zusammengefasst, also die Thessalonicher- und den Philipperbrief, wie Tertullian und Origenes (ebenda 344 f. 353 f.) nebeneinander gelesen habe. Ferner aber soll er durch Anführung von Eph. 1, 8 f. Gal. 6, 7 und I. Tim. 6, 7. 10 mit *εἰδότες οὖν* 1, 3. 4, 1. 5, 1 auch die Bekanntschaft der Philipper mit diesen Briefen voraussetzen — obwohl diese Phrase kurz vorher nach Lightfoot als eine ihm eigentümliche Citationsformel bezeichnet wird (und ausserdem 4, 1 aus dem *δῆλον ὅτι* I. Tim. 6, 7 gebildet und dann 5, 1 einfach wiederholt worden sein könnte.) Vor allen indes werden nun die Pastoralbriefe, weil um 110 in einer weitverbreiteten Sammlung, d. h. bei Ignatius und bei Polykarp nachweisbar, auch bei Clemens vorausgesetzt, obwohl die Berührungen gar nicht auf literarische Abhängigkeit zu führen brauchen, und dann natürlich erst recht die allerdings gar nicht oder nur sehr wenig bezeugten Briefe: zweiter Corinther-, Philemon-, Galater- und Kolosserbrief in der schon von Marcion vorgefundnen Sammlung. Nur schade, dass Zahn eben dies, worauf doch alles ankommt, dass nämlich Marcion eine Sammlung vorfand und die apostolischen Väter eine solche kannten, nicht bewiesen hat. So hängt auch sein Endresultat völlig in der Luft, zumal die Voranstellung der Corintherbriefe nicht auf Corinth zu weisen braucht. (vgl. Kuhn, Das muratorische Fragment 1892, 75) Wann und wo die erste Sammlung stattgefunden habe, wird vielmehr erst zu entscheiden sein, nachdem das Schicksal der einzelnen Briefe untersucht worden ist. Wenn nämlich ein Brief auch in einer oder mehreren andern Gemeinden als derjenigen, an die er ursprünglich gerichtet war, in seiner jetzigen Form bekannt erscheint, muss natürlich eine etwaige Überarbeitung desselben entweder in der Urgemeinde oder der einzigen andern, in der wir ihn später finden und von der er wieder zu allen anderen gekommen sein könnte, bereits geschehen sein. Zur Annahme solcher und ähnlicher Veränderungen aber genügt auch der Hinweis auf wirkliche Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten noch nicht, sondern bedarf es immer zugleich einer Erklärung für das Entstehen derselben, während umgekehrt zur Widerlegung derartiger Hypothesen die Zurückweisung sei es jener Bedenken, sei es dieser Erklärung ausreicht. (vgl. auch Blass, a. a. O. 274 ff.)

Ich befolge dabei die in meiner Chronologie der paulinischen Briefe 1893 im allgemeinen festgestellte Reihenfolge, während ich die nur zum Teil echten Pastoralbriefe in der auch sonst vielfach beliebten Ordnung: zweiter Timotheus-, Titus-, erster Timotheusbrief, die sich in der That als die richtige erweisen wird, ans Ende stelle und nur den Epheserbrief, in dem ja auch keine grössern Ausschaltungen versucht worden sind, von der Betrachtung völlig ausschliesse. Auch sonst erwähne ich geringere Verbesserungsvorschläge nur dann, wenn dieselben für die Geschichte und Theologie des Paulus von Bedeutung sein könnten; werden sie oder umfassendere Interpolationshypothesen nur mit dem Namen ihres Urhebers ohne nähere Angabe des Fundorts angegeben, so kenne ich sie lediglich aus van Manen oder van de Sande Bakhuyzen, conjecturaalcritiek 1880.

I. Die Thessalonicherbriefe.

Wie die Echtheit, so ist leicht verständlicher Weise auch die Einheitlichkeit des zweiten Thessalonicherbriefs eher als die des ersten in Frage gestellt worden. Und zwar hielt zuerst J. E. C. Schmidt, Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments 1801, 385 f. 2, 1—12 für eine montanistische Interpolation, ähnlich Schulthess u. P. W. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief 1885, 111. 118. 127 f., umgekehrt Michelsen, ThT 1876, 73 ff. 1877, 217 v. 1—9 für eine judenchristlich-antipaulinische Apokalypse, die ein spätrer Pauliner dem Apostel in den Mund gelegt hätte, um ihre ursprüngliche Bedeutung unkenntlich zu machen, und Spitta, Die Offenbarung des Johannes 1889, 497 ff., (vgl. auch J. Weiss, StKr 1892, 261 f.) Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893, 135 ff. für eine jüdische Apokalypse aus dem Jahr 40, die Paulus, bez. Timotheus verwendet hätte. Denn er habe, wie J. Weiss, a. a. O. 262, 1 vermutete (anders ThLz 1893, 396) und nun auch Spitta, a. a. O. 124 ff. annimmt, unsern Brief bis auf 3, 17 f., welche Verse Weisse, Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe 1867, 9 gerade dem Apostel absprach, im Auftrage des Paulus geschrieben, da namentlich 2, 5 nur auf ihn, nicht auf diesen passe. Aber das folgt aus I, 5, 1 ff. nur dann, wenn man diese Stelle in der noch immer üblichen, aber namentlich von Klöpper, StOP II, 1889, 83 ff. 115, 1 widerlegten Weise missversteht. (vgl. auch meine Chronologie 42 und Spitta selbst, a. a. O. 129. 134) Noch mehr ist es ein Rückschritt, wenn derselbe wieder nur den zweiten Brief absichtsvoll findet; sein „offizieller" Ton aber, den man nur ja nicht übertreiben darf, erklärt sich aus der fortgeschrittnen Schwärmerei der Gemeinde. Wir werden also diese Hypothese, soweit sie hier in Frage kommt, auf sich beruhen lassen dürfen und nur jene Theorie über den Ursprung von 2, 1—12 im Zusammenhang mit den übrigen Bedenken gegen die Einheitlichkeit der Briefe im einzelnen nachzuprüfen haben. Denn auch im ersten hat Ritschl, Halle'sche

Allgemeine Literaturzeitung 1847, I, 1000, dem sich Spitta, Offenbarung 501 anschloss, 2, 16b, Rodrigues, St. Paul 1876, 225 ff. v. 14—16, Schmiedel, Handcommentar zum Neuen Testament II, 1, 1891. [2]1892 v. 15 f. und ausserdem 5, 7. 8[a] angefochten. Durch beide Briefe hindurch wollte Hitzig, Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich 1856, 66. 68 ein echtes Schreiben des Paulus verfolgen, begnügte sich aber damit, selbst nur I, 5, 10. 27. II, 3, 17[b] auszuscheiden. Dagegen finden Pierson u. Naber, Verisimilia 1886, 3 ff. in beiden Briefen zahlreiche Fragmente verarbeitet, die aus dem messiasgläubigen Judentum stammen sollen. Das wird a. a. O. 10 f. 12 mit „unqualificierbarer Leichtfertigkeit“, (Harnack, ThLz 1887, 21) wenngleich zunächst nur für die nächste Umgebung, aus dem *ἵνα σωθῶσιν* I, 2, 16 gefolgert, indem darin die wirkliche Meinung der Juden, aber nun doch nicht der *κωλύοντες*, sondern der *λαλοῦντες* zu finden sein soll. Im allgemeinen beruft man sich ausserdem auf Josephus' bekannte Schilderung von der Konnivenz des Juden Ananias gegen den König Izates von Adiabene, (ant. 20, 2, 4) die aber doch selbst dort als Ausnahme erscheint und vor allen keine Spur von messianischen Erwartungen zeigt, sowie die Beschreibung Strabos, Geogr. XVI, 2, 35 vom ursprünglichen Mosaismus, die jener doch sicher nicht von Juden hatte. Kuenen, ThT 1886, 512 ff. hat die Nichtigkeit beider Zeugnisse ebenso wie die des später (a. a. O. 179) angerufnen Ausspruchs von Euseb, praep. ev. 1, 5 so überzeugend dargethan, dass ich nicht noch einmal darauf einzugehen brauche. Ebenso hat er mit Recht darauf hingewiesen, dass, wenn die Weisheit, Baruch, Henoch, die Psalmen Salomos durch die Christen erhalten wurden, dann doch erst recht jene jüdischen Schriften hätten konserviert werden müssen und dass, wenn ein solches messiasgläubiges, pneumatisches Judenthum (so wird es von S. 41 ab gewöhnlich genannt) wirklich existiert hätte, wir doch irgend eine Spur davon im Talmud oder auch bei heidnischen Schriftstellern finden müssten. Indes die Proselytenmacher liessen wohl vielfach das Schwerere im Gesetz dahinten, ja stellten auch ihre gesetzlichen Forderungen zunächst hinter den reinen Gottesbegriff zurück, aber ein Judentum ohne Gesetz kennt weder Josephus noch irgend jemand anders. So ist der Pierson- und Naber'schen Hypothese auch derjenige Grund, der sie andernfalls selbst unter Voraussetzung der hier nicht zu beweisenden Echtheit der Briefe auf dieselben anwendbar hätte erscheinen lassen können, durchaus entzogen; inwiefern wir doch selbst von ihren Irrtümern lernen können, wird sich in der folgenden Durchmusterung unserer Briefe zeigen.

Die Verisimilia 15. 18 möchten zunächst I, 1, 6 *καὶ*

τοῦ κυρίου streichen, weil es nach ἡμῶν und vor δεξάμενοι κτλ. auffällig sei. In einem spätern Brief wäre es das vielleicht; aber sicher nicht am Anfang der paulinischen Verkündigung. (vgl. meine Chronologie 271 f.) Ebensowenig ist v. 10^{bc} verdächtig. (gegen ebenda 15) Denn ὃν ἤγειρεν κτλ. ist zwar nur ganz nebenbei angefügt, aber die Auferstehung hat eben auch sonst in unsern Briefen noch keine selbstständige dogmatische Bedeutung, und das Praesens ῥυόμενον entspricht durchaus der urchristlichen Verkündigung act. 5, 31, von der Paulus in unsern Briefen noch ganz abhängig ist.

In 2, 2 finden dieselben Kritiker, a. a. O. 3 den Übergang von der Gemeinde auf ihre Gründer unmöglich — aber lag ein solcher nicht auch schon 1, 5 vor? Und wenn sie weiter sagen (ebenda 13): in primo capite primum satis magnifice scribit . . . in secundo capite omnia sunt aliquanto modestiora, so ist auch dies ein fingierter Widerspruch: gerade 2, 2 sagt Paulus: ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν und v. 10: ἡμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεὸς, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν. In 1, 2—2, 1, abzüglich jener Interpolationen, und 2, 13^{bc} f. 15^{b} f. jüdische Fragmente zu sehen, liegt also durchaus kein Grund vor. Auch v. 3. braucht ἀκαθαρσίας nicht mit Bentley in ΑΝΑΡΕΣΚΙΑΣ = ἀνθρωπαρεσκίας geändert zu werden, (vgl. Baljon, ThSt 1888, 188; zur Sache Harnack, TU VIII, 4, 1892, 67) ebensowenig aber v. 4 mit den erstgenannten beiden ἐλαλοῦμεν oder v. 8 mit Naber, Mn 1881, 200 und Baljon, a. a. O. 188 f. οὐ φειδόμενοι ἡμῶν gelesen zu werden. Dagegen an v. 14 ff. hat ausser Rodriguez, a. a. O., der dazu durch seine ungeschichtlichen Voraussetzungen veranlasst wurde, (vgl. dagegen Rovers, ThT 1877, 315 ff.) auch Schmiedel, a. a. O. 21 Anstoss genommen. Zwar an v. 14, nicht ernstlich, obwohl doch auch dieser unter Voraussetzung der Priorität der Gal. 2 geschilderten Vorgänge auffällig erscheinen müsste. Dagegen erklärt sich gerade der Ausfall gegen die Juden v. 15 f. vollauf aus der noch frischen Erinnerung an ihren Justizmord an Jesu, die auch in den alten Reden der Apostelgeschichte (2, 23. 3, 14 f. 4, 10. 5, 30) Petrus immer wieder jenen Vorwurf auf die Lippen legt. Ja wegen der Zusammenstellung Jesu mit den Propheten könnte man vielleicht direkt an die Predigt des Stephanus 7, 52 denken, die Paulus, obwohl er ja an seinem Tode nicht mitschuldig sein dürfte, doch als Tarser recht wohl in der Synagoge der Kilikier mit angehört haben könnte. (vgl. meine Chronologie 162) Nicht einmal v. 16^{c} braucht gestrichen zu werden, wie Ritschl später, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 1874.^{3} 1889, 142 selbst eingesehen zu haben scheint. Zwar kann man sich dafür nicht auf die Wiederkehr derselben Worte Test. Levi 6

extr. berufen; denn wenn beide Stellen überhaupt direkt von einander abhängig sind und die letztere der jüdischen Grundschrift angehört — Conybeare, JQR 1893, 376 ff. führt sie nicht unter denjenigen an, deren armenischer Text kürzer als der rezipierte griechische ist — jene aber, auch wenn die Testamente nicht, wie Gaster, PSBA 1893, XVI, 39 f. will, ursprünglich einen Teil der Jubiläen bildeten, sicher vor 70 entstanden ist: so könnte ebenso gut Paulus von dem Test. Levi abhängig sein, was ja jedenfalls eher dankbar wäre, als das Gegenteil. Indes nach Rönsch, ZwTh 1875, 278 ff. geht der Satz an beiden Stellen auf eine nach den LXX zu erschliessende Verdoppelung in gen. 35, 4 f. zurück, so dass ihn Paulus sicher bereits verwenden konnte. Denn auch ein genügender Anlass dazu war ihm durch das Judenedikt des Claudius gegeben, von dem er in Corinth hörte. (P. W. Schmidt, a. a. O. 87, Baljon, a. a. O. 191; vgl. meine Chronologie 242) Wenn weiterhin J. Weiss, a. a. O. v. 18 als Randbemerkung des Paulus betrachtet, so wäre das ja an sich möglich, ist aber aus später zu erörternden Gründen nicht anzunehmen. Und noch weniger endlich mit Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 28 f. von den Worten *ἔμπροσθεν — παρουσία* v. 19.

In c. 3 halten Pierson und Naber, a. a. O. 12 f. v. 2ᵇ—5ᵃ für überflüssig und widerspruchsvoll, weil Paulus doch erst nach der Rückkehr des Timotheus habe wissen können, ob er die Thessalonicher wirklich hätte zu stärken brauchen. Man kann solche Bedenken wohl auf sich beruhen lassen. Von v. 5 gilt das oben zu 2, 18 bemerkte.

4, 6 und 7 wollten Bowyer, Jo. Schrader und Wassenbergh umstellen. Aber dann fällt doch v. 6 völlig aus der Konstruktion heraus, wenngleich sich v. 7 an 5 passend anschliessen würde. Besser haben daher Schmiedel und Spitta, a. a. O. 131, 2 nach griechischen (und englischen) Exegeten (vgl. Cramer, Catena in Sancti Pauli Epistolas ad Galatas etc. 1842, 358, auch 176. 190. 191 f., Farrar, The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 334, 5) *ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* (nicht etwa, wie Grotius las: *ἔν τινι πράγματι*) auch noch von Sünden gegen das sechste Gebot verstanden, in welchem Sinne der letztere Stamm sicher auch II. Pe. 2, 3. 14 und wahrscheinlich I. Cor. 5, 10. 6, 10. Kol. 3, 5. Eph. 5, 3. 5 vorkommt. Die weiterhin von Pierson und Naber, a. a. O. 9 zwischen v. 1—8 und 9—12 entdeckten Widersprüche sind in der That keine; ebensowenig ist der plötzliche Übergang in v. 13 auffällig, da ja schon vorher von den übeln Folgen einer verfrühten Parusieerwartung die Rede war. (gegen ebenda 4) Noch nichtiger endlich sind die Bedenken der Verfasser (ebenda 8) gegen die nun folgenden

Verse, die aus einer ursprünglich umfangreichern Vorlage verkürzt sein sollen.

Auch auf die Angriffe auf die Einheitlichkeit von c. 5 (ebenda 9) brauche ich nicht näher einzugehen. Sie gründen sich zunächst auf den Wechsel in der Bedeutung von νύξ und καθεύδειν, sowie ihrer Gegensätze, der sich aber auch sonst bei Paulus oft genug findet. Damit erledigt sich zugleich der Vorschlag von Schmiedel, a. a. O. 31, v. 7. 8[a] als Glosse auszuscheiden. Paulus war ja schon vorher von der natürlichen Finsterniss auf die sittliche übergegangen, also konnte er auch hier den geistlichen Schlaf mit dem leiblichen und dann die geistliche Wachsamkeit mit dem Wachen des lebendigen vergleichen. Wenn Hitzig, a. a. O. 66 v. 10 u. 27, letzteren event. auch Schmiedel, a. a. O. 34 und mit Bestimmtheit J. Weiss, a. a. O. ausscheiden will, so erklärt er sich doch durchaus aus den besondern Verhältnissen der Gemeinde: einige ihrer Glieder zweifelten an der Aufrichtigkeit und Richtigkeit des Verhaltens Pauli, und daher sollten alle seine Verteidigung hören; ja er fand es nötig, kurze Zeit nachher an dieselbe Gemeinde einen zweiten Brief wesentlich gleichen Inhalts zu richten.

Freilich Pierson und Naber, a. a. O. 21 f. scheiden auch in II, 1, 1—4 mancherlei aus und entdecken dann wieder in v. 5—10 ein jüdisches Fragment. Aber wenngleich die Vorstellungen im einzelnen und allgemeinen aus dem Judentum entlehnt sind, so werden sie von Paulus doch auch Phil. 1, 28 verwendet und sind also hier nicht auffällig.

In c. 2 ist, wie bemerkt, v. 1—(9)12 von den einen als übernommen, von andern als später hinzugethan angesehen worden. Gegen die letztere Meinung hat schon Kern, ZTh 1839, 207 bemerkt, dass ohne die Verse der Brief „recht eigentlich ausgebeint“ wäre, und Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2]III, 1875, 198 hält daher gerade sie für echt. Ist doch auch in ihnen weder von Montanismus noch von ursprünglich antipaulinischer Tendenz eine Spur zu erkennen. Nicht einmal die Johannesapokalypse wird irgendwo bestimmt vorausgesetzt, (Schmiedel, a. a. O. 43, Klöpper, a. a. O. 128, Spitta, a. a. O. 135 f.) wohl aber ist auf die Schilderung des ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας das Attentat Caligulas auf den Tempel im Jahre 38 von Einfluss gewesen. (ebenda 136) Indes daraus würde selbst dann, wenn apoc. 13 unter diesem Kaiser entstanden wäre, (vgl. dagegen Schmiedel, a. a. O. [1]263) doch noch längst nicht folgen, dass auch hier eine schriftliche Apokalypse verarbeitet sei. Wie die eschatologischen Vorstellungen überhaupt, so ist auch die von der ἀποστασία (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. [2]II, 1886, 440 f.) fort und fort weitergebildet worden; eben deshalb aber ist eine

direkt zeitgeschichtliche Deutung unsrer und ähnlicher Stellen ebenso verkehrt, als die kirchen-, reichs- oder endgeschichtliche. Paulus verwendete die theologischen Begriffe, wie er sie gerade überkam, und ist er der Verfasser unseres Briefes, dann auch sicher seines mittleren Hauptteils über die Parusie. Nicht einmal v. 5—8 braucht man mit J. Weiss, a. a. O. auszuscheiden; den das οὗ v. 9 kann ganz gut, wie das vorangehende ὅν auf den ἄνομος bezogen werden. Wann und in welchem Interesse hätten auch die Verse interpoliert werden sollen?

Im dritten Capitel finden Pierson und Naber, a. a. O. 25 natürlich wieder manche Widersprüche, die ich nicht erst aufzulösen brauche, haben aber auch schon Hitzig, a. a. O. 66 v. 17ᵇ, Weisse, a. a. O., Spitta, a. a. O. 122. 125. 149 ff. und J. Weiss, a. a. O. v. 17 als Zuthat, sei es eines spätern, sei es des Paulus selbst ausgeschieden. Indes erklärt sich die Bemerkung, obwohl sie sonst in keinem Brief des Apostels wiederkehrt, doch hier zur Genüge durch die besondern Umstände, von denen 2, 2 die Rede war. In Thessalonich war ein unechter Brief Pauli verbreitet worden[1]: um das für die Zukunft zu verhindern, giebt der Apostel hier seine Unterschrift. Ob er später wirklich noch einmal an die Gemeinde geschrieben hat, wie Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians 1868. ³1873, 137 annimmt, wissen wir nicht; dass der erste Brief nicht etwa der zweite sein kann, wie doch wieder Michelsen, ThT 1877, 217 und J. Weiss, a. a. O. behaupten, ist von Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht I, 1862. ²1869, 365 ff. längst widerlegt worden. Dann aber dürfen wir nun auch mit Bestimmtheit bestreiten, was oben noch für möglich erklärt wurde, dass nämlich Paulus schon zu dem ersten Brief eigenhändige Randbemerkungen gemacht hätte.

1) Wenn Spitta, a. a. O. 151 f. dagegen bemerkt: Was konnte nur einen Schriftsteller veranlassen, eine solche Schrift unter des Paulus Namen in die Welt zu setzen? Was er in derselben sagen wollte, war ja mit Leichtigkeit aus den meisten prophetischen und apokalyptischen Schriften zu entnehmen, und die eigenen Worte des Paulus I. Th. 5, 1 ff. liessen sich so deuten, dass die Parusie unmittelbar vor der Thür stehe — so trifft das doch nicht zu. Denn obwohl in Thessalonich die Erwartung des Endes immer lebhafter wurde, so wird man doch jene Worte des Paulus nicht so missverstanden haben, wie die meisten neueren Exegeten; prophetische oder apokalyptische Schriften aber waren aus jener Zeit entweder gar nicht vorhanden oder sprachen doch, wie die uns aus früherer oder späterer Zeit erhaltenen, gerade von vielen Zeichen, die erst dem Ende vorangehen müssten.

II. Die Corintherbriefe.

Die Einheitlichkeit der Corintherbriefe haben — das ist von vornherein bemerkenswert — auch eine Reihe solcher Gelehrter in Frage gezogen, die sonst derartigen Teilungshypothesen durchaus ablehnend gegenüberstehen. Schon Semler, paraphrasis I. epistolae ad Corinthios 1776, wollte II, 9 und dann 10, 1 bezw. 12, 14 oder 19—13,10, Greeve, de brieven van Paulus 1794, c. 9—13 und Weber, de numero epistolarum ad rectius constituendo Corinthios 1798, c. 10—13, 10 von dem vorhergehenden trennen, wie dann in unserm Jahrhundert Paulus, Heidelb. Jahrb. der Lit. 1812, 703, Holtzmann, RE[1] XIX, 1865, 734, ZwTh 1871, 300 ff., PrKz 1871, 301 ff., Wagenmann, JdTh 1870, 541, 1, Hausrath, Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Corinther 1870, Neutest. Zeitgesch. 1868 ff. [2]III, 1875, 302 ff., Seufert, ZwTh 1885, 369, Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, 105 ff., Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 178 ff., Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Paulus 1890, 308 ff., Schmiedel, Handcommentar zum Neuen Testament II, 1, 1891. [2]1892, Cramer, NB VIII, 4, 1894, I thaten, während Weisse, Philosophische Dogmatik I, 1855, 145, Beiträge zur Kritik paulinischer Briefe 1867, 9*** und Steck, Der Galaterbrief 1888, 358 zwischen 8—9. 10—13 und 1—7, Michelsen, ThT 1873, 421 zwischen 10—13. 8. und 1—7. 9, Hagge, JpTh 1876, 481 ff. (ebenso wie früher Lipsius, ebenda 531, 1), zwischen 1—7. 9. 13, 11—13 und 8 unterschieden, das übrige dagegen, ähnlich wie dann Völter, ThT 1889, 295 ff., mit Stücken des ersten kombinierte. Ehe ich aber zu diesem übergehe, bleibt, um von geringeren und minder beliebten Streichungen hier zu schweigen, zu bemerken, dass II, 6, 14—7, 1 von Emmerling, epistola Pauli ad Corinthios posterior 1823, Schrader, Der Apostel Paulus IV, 1835, 300 ff., Ewald, Die Sendschreiben des Apostels Paulus 1856, Straatmann, kritische studien over den 1[en] brief van Paulus aan de Korinthiërs I, 1863, 138 ff., Holsten, Zum Evangelium

des Paulus und Petrus 1868, 386, 1, Renan, St. Paul, 1869, LXII f. 241, 4, Sabatier, l'apôtre Paul 1870. [2]1881, 153, 1, Michelsen, a. a. O. 423. 1876, 81. 1886, 485. 1887, 182, Hausrath, a. a. O. 302, 1, Rovers, N. T.ische letterkunde 1874. [3]1888, I, 137, Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament 1875, 287, 1, van de Sande Bakhuyzen, conjecturaalkritiek 1880, 266 f., Baljon, de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs 1884, 147 ff., ThT 1887, 439 f., Franke, StKr 1884, 544 ff., Pfleiderer, a. a. O. 115, 1, Steck, a. a. O. 160. 358, 1, Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinthier 1887, 334, Völter, a. a. O. 299. 312 und 1892, 136, Krenkel, a. a. O. 332, Whitelaw und Sanday, Classical Review 1891, I, 248 f. II, 317 f. 359 f., Schmiedel, a. a. O. 252 ff., Cramer, a. a. O. 59, 2 ausgeschieden werden. Um nun wirklich auf den ersten Brief zu kommen, so hat ihm allerdings Weisse, Dogmatik, I, 145 vollständige Integrität und Echtheit zugesprochen, dagegen Straatmann, a. a. O. I u. II, 1865, Holsten, das Evangelium des Paulus I, 1, 1880, Baljon, de tekst, Schmiedel, a. a. O. und Bruins, ThT 1892, 381 ff. 471 ff. aus ihm eine Reihe von grösseren und kleineren Abschnitten ausgeschieden, letzterer, indem er zugleich nicht nur c. 1—4, sondern den ganzen Brief für aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt erklärte. Endlich unterscheidet Hagge, a. a. O. einen Brief A = I, 1, 1—8. 11, 2—34. 7, 1—8, 13. 9, 19—11, 1. c. 12—14. 16, 1—9. 4, 16—20. 16, 10—21. 24; B = I, 1, 1—3. (?) 9—4, 15. 21. II, 10, 1—11, 4. I, 15. II, 11, 5 f. I, 9, 1—18. II, 11, 7—12, 21. I, 5 f. II, 13, 1—10. I, 16, 22 f.; C = II, 1—7. 9. 13, 11—13; D = II, 8; Pierson und Naber, Verisimilia 1886, 50 ff. finden im ersten Brief wieder judaistische Fragmente und mancherlei andere Quellen, im zweiten dagegen Briefe von Männern, wie Paulus Episcopus, je einen echten Brief von diesem selbst[1]), wie auch Steck, a. a. O. 358, fragt, ob diese Briefe nicht aus einer Reihe einzelner Stücke verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt seien. Völter, a. a. O. 1889, 295 ff. unterscheidet ähnlich wie Hagge, den er indes wenigstens nicht nennt, einen Brief A = I, 1, 1—9. 4, 17. 6, 1—11. II, 6, 14—7, 1. I, 6, 12—7, 24. 8, 1—5[a]. 6[a]. 7—9, 20[a]. 22–27. 12, 1—15, 28. 50—55. 57 f. 16, 1—24; B = I, 1, 10—2, 5. 3, 1—4, 16. 18—21. II, 10, 1—13, 10. I, 5; C = II, 1, 1—24[a]. 2, 1. (2 ?) 3[a]. 4. 2, 12—3, 5. 4, 7[b]—5, 15. 17—6, 13. 7, 2—8, 8. 10—9, 15. 13, 11—13, während I, 2, 6—16. 7, 25

1) Für ihr Verständnis besonders charakteristisch ist auch der Satz auf S. 123: In secunda Epistula ad Corinthios vetusta certamina non attinguntur.

—40. 8, 5^b. 6^b. 9, 20^b f. 10, 1—11, 34 (12, 13^b. 14, 33^b—35 ?) 15, 29—49. 56. II, 1, 24^b. 2. (2 ?) 3^b. 5—11. 3, 6—4, 7^a. 5, 16. 8, 9 spätere Zusätze seien. Auch Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893, 31 f. ist geneigt, wenigstens den ersten Corintherbrief nicht für einheitlich zu halten, obwohl eine durchgreifende Quellenscheidung desselben trotz der verdienstvollen Arbeiten namentlich von Holsten noch nicht gethätigt sei und selbst Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893, 26, 1 erklärt, es sei noch nicht nachgewiesen, dass diese beiden grossen Schriftstücke nicht Zusammenstellungen kleinerer Paulusbriefe seien.

In der That könnte man, wie die Fremdartigkeit der vier letzten Capitel des zweiten Briefs jedem einleuchten muss, so auch in dem spätern Teil des ersten manche Ausführungen event. für nicht ursprünglich halten. Hier reiht sich ein Thema ans andre, ohne dass der Zusammenhang durch Ausscheidung des einen oder andern unterbrochen werden würde [1]). Ja, man könnte hier sogar die abstrakte Möglichkeit umfangreicherer späterer Zusätze zugeben, da sonst vielfach gerade solche constitutiones apostolicae den jeweiligen Bedürfnissen angepasst zu werden pflegten, wie wir das noch an den Pastoralbriefen nachzuweisen haben werden. Vollends im zweiten Brief war schon von Ziegler, Hänlein, Eichhorn, Berthold und de Wette in ihren Einleitungen, von Leun, Pauli ad Corinthios epistola secunda 1804 und Emmerling, a. a. O. unordentliche Composition bemerkt [2]) und von Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 1848, 357 ff. und Davidson, an Introduction to the Study of the New Testament I, 1868. [2]1882, 59 f. durch seine allmähliche Entstehung erklärt worden. Dem gegenüber hat nun Heinrici, a. a. O. 78. 152. 403 f. 573 im Anschluss an eine Bemerkung von Mosheim, Erklärung des zweiten Briefs des heiligen Apostels Pauli an die Gemeinde zu Corinthus 1762, nachzuweisen gesucht, dass der ganze Brief nach dem Muster der antiken Mahn- und Vertheidigungsrede disponiert sei: 3, 1—6 *προοίμιον*, 3, 7—18 *πρόθεσις* und *ἀπόδειξις*, 4, 1—15 *λύσις*, 4, 16—5, 21 egressus in causa, 6, 1—7, 4 *ἐπίλογος*, c. 10—13 *ἀνατροπὴ μεθ᾽ ὑπερβολῆς*. Aber selbst wenn sich diese Disposition bei ein und demselben antiken Rhetor wirklich nachweisen

---

1) Gegen Godet, La Première Epître aux Corinthiens I, 1886, 27 f.: Jamais, nous paraît-il, édifice intellectuel ne fut conçu et exécuté plus admirablement que la 1re épître aux Corinthiens, quoiqu' avec les matériaux les plus variés.

2) Dagegen meint Rückert, Die Briefe Pauli an die Corinther II, 1837, 427, dass wir in diesem Briefe ein wahres Meisterstück rednerischer Kunst, und von künstlerischer Seite angesehen, das gelungenste unter allen Werken des Apostels besitzen.

liesse und auf die ausgehobenen Abschnitte anwendbar wäre, was wird aus c. 1. 2. 7, 5—9, 15? Nicht besser steht es um die ähnliche Erklärung von I, 8—10 und 12—14 als Chrien, die wiederum Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinthier 1880, 74. 348 f., das zweite Sendschr. 573, nach Baur, ThJ 1852, 558 versucht hat. Denn kann von solchen wirklich noch die Rede sein, wenn zwar 8, 1—13 dem ersten und zweiten Stück, das die Chrie nach Cornificius haben muss, entspricht, auch c. 9 das simile, (nach Heinrici, Das erste Sendschr. 74. 349 freilich vielmehr die Maxime des Handelns für die in Frage kommenden Verhältnisse) 10, 1—13 das exemplum und 10, 14 ff. die conclusio enthielten, aber das contrarium ganz fehlte? Freilich wird dieses nun, wo Heinrici nach Aphthonius disponiert, doch schon in c. 8 gefunden, dagegen in 10, 1—10 die *μαρτυρία παλαίων* — mithin wohl in c. 9 entweder die *παραβολή* oder das *παράδειγμα*, aber kaum beides. Betreffs c. 12—14 deutet er nur an, dass hier besonders 12, 12 ff. die *παραβολή* u. c. 13 das *παράδειγμα* hervortrete, aber wo ist in 12, 1—11 *αἰτία* und *ἐναντίον* (NB. in dieser Reihenfolge) und wo bleibt in c. 14 die *μαρτυρία παλαίων*? Will man sie wirklich in v. 21 finden? Aber was soll dann all das übrige? Haben wir dagegen hier freigestaltete Chrien, denn bleiben sie es vielleicht auch noch nach Ausscheidung gewisser Stücke, wie ja Heinrici selbst, a. a. O. 236 I, 9, 1—18 vielmehr wie abspringend findet; einen apriorischen Beweis für die Einheitlichkeit von c. 8—14 hat er jedenfalls nicht geliefert. Wir können also ohne ungünstiges Vorurteil daran gehen, zunächst die über den ersten Corintherbrief aufgestellten Teilungshypothesen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Da will denn Bruins, a. a. O. 505 ff. gleich 1, 4—9 ausscheiden, weil hier eine Vorstellung von der korinthischen Gemeinde gefunden wird, die, wenn der Inhalt des Briefs uns die corinthischen Christen wahrheitsgetreu schildert, gleich unrichtig ist. Aber Paulus misst, wie ein Vergleich mit I. Th. 1, 3. II, 1, 3 zeigt, sein Lob sehr genau ab und erwartet erst vom Herrn, dass er die Corinther vorwurfsfrei machen würde. Noch weniger ist die Komposition und der Sprachgebrauch irgendwie auffällig — denn gerade das in zehn Versen zehnmal wiederholte *Ἰησοῦς Χριστός* ist sicher beabsichtigt, (vgl. Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht II, 2, 1864. [2]1874, 13; auch gegen Bois, adversaria critica de I. ad Corinthios epistula 1887, 9) v. 6 unterbricht den Zusammenhang so wenig als v. 7, den Michelsen, ThT 1877, 221 f. ausscheiden wollte, (dagegen Baljon, a. a. O. 40 ff.) und *πλουτίζειν* und *ἀπεκδέχεσθαι* sind auch sonst bei Paulus belegt — so dass also weder eine Interpolation noch eine Überarbeitung

derselben anzunehmen ist. Schliesslich geht die ganze Hypothese ja auch nur auf die sonderbare Meinung Bruins' zurück, Paulus wüsste nichts von der Parusie des Herrn.

Weiterhin schaltet Hagge, a. a. O. 502 ff. vielmehr 1,9—4, 15. 21, Völter, a. a. O. 302 ff. 1, 10—4, 16. 18—21 aus, weil diese Auseinandersetzungen nicht zu jenem Lob 1, 4 ff. passten (Hagge, a. a. O. 519 f.), wogegen das bereits bemerkte genügen wird, und sonst die Nichterwähnung der Leute der Chloe in c. 16 auffallen müsste, (Völter, a. a. O. 310) worauf zu erwidern ist, dass Paulus dort auch Stephanas, Fortunatus und Achaicus, die an sich schon eine grössere Bedeutung besassen, als die Sklavin einer vielleicht gar nicht christlichen Frau, nur deshalb nennt, um eine Missdeutung ihres Benehmens abzuwehren. (vgl. meine Chronologie 221) Wenn aber die genannten Gelehrten nun weiter jene ausgeschiedenen Stücke mit II, 10 ff. verbinden, weil Paulus nach der Widerlegung der Apollosier doch auch die andern Parteien hätte kritisieren müssen, so setzen sie erstens unberechtigterweise voraus, dass jene c. 1—4 bekämpft seien, während doch dort offenbar von der ganzen Gemeinde die Rede ist, und sollten zweitens immer noch eine Polemik gegen die Petriner vermissen, da diese auch nicht in der gegen die Christiner enthalten ist. (gegen Völter, a. a. O. 309) Man müsste dann also konsequenterweise auch *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* 1, 12 und (gegen die Symmetrie) *εἴτε Κηφᾶς* 3, 22 streichen, wie Bruins, a. a. O. 404 ff. allerdings thut, dazu ebenfalls durch jene unrichtige Auslegung von c. 1—4 veranlasst, obwohl er sonst die corinthischen Parteiungen richtiger versteht. Aber wie kann er nur 4, 6 Kephas vermissen und deshalb auch an jenen beiden Stellen seinen Namen löschen? Ausserdem streicht er, a. a. O. 406, 1 in v. 12 auch *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, das aus 3, 23 gewonnen sei. Und selbst Heinrici (bei Meyer, Commentar über den ersten Corintherbrief 1839. [7]1888, IX*) hatte das schon früher als ein beachtenswertes Beispiel einer verhältnismässig wohlbegründeten Konjektur von grosser Tragweite bezeichnet und sich dafür nach der seltnen Schrift: Epistolae duae ad c. d. v. F — V — professorem Amstelodamnensem scriptae 1721, 20 (vgl. auch van Manen, conjecturaalkritiek 1880, 270) auf I. Cl. 47, 1 ff. berufen. Hier heisst es nämlich nach den oben (S. 9 f.) angeführten Worten weiter: *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ* . . . so dass also von einer Christuspartei keine Rede ist. Aber vielleicht wusste Clemens nur mit einer solchen nichts mehr anzufangen oder hatte zugleich 3, 22 vor Augen und liess deshalb hier Christus weg. Jedenfalls ist I. Cor. 1, 12 *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* unentbehrlich, weil sonst *μεμέρισται ὁ Χριστός;* v. 13 ohne die rechte Anknüpfung wäre. Denn die Pauliner, Apollosier und Petriner wollten mit ihren Schibbolets

über ihr Verhältnis zu Christus noch nichts aussagen; das geschah erst als ihnen eine vierte Partei der Christiner gegenüber trat, als läge Christus im Streit — denn so dürfte nach 7, 34 zu übersetzen sein. Zugleich entscheidet diese Überlegung vollends gegen die Verfasser der Verisimilia, die sogar den ganzen Vers 1, 12 und dann von v. 19 ab die Hauptmasse der drei ersten Capitel als documenta pneumatica iudaica ausscheiden, aber auf so bodenlos willkürliche Gründe hin, dass es Zeitvergeudung wäre, im einzelnen darauf einzugehen. Auch über die zu Grunde liegende Geschichtskonstruction glaube ich mich bei den Thessalonicherbriefen zur Genüge ausgesprochen zu haben.

Kehren wir jetzt nochmals zu c. 1 zurück, so hat — nicht ein Vertreter der irrtumslosen Inspiration, sondern der Kritiker Holsten, a. a. O. 461 in v. 16 eine spätre Interpolation vermutet, da es sonderbar wäre, dass Paulus Stephanas zu nennen vergessen haben sollte — wenn er ihn nämlich wirklich getauft hatte. Vielleicht, so können wir wohl Holstens Vermutung ergänzen, vielleicht schloss das nur ein spätrer aus der 16, 15 für Stephanas gebrauchten Bezeichnung ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαίας und fügte ihn deshalb hier ein. Aber im allgemeinen haben spätre Abschreiber und Glossatoren keinen solchen Scharfblick für geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten gehabt, und wäre das hier einmal der Fall gewesen, so würde Stephanas wohl gleich nach Crispus und Gajus eingeschoben, aber nicht in dieser Weise nachgetragen worden sein, wodurch Paulus doch an stelle einer Ungenauigkeit eine nicht minder anstössige Vergesslichkeit zugetraut wurde. Hat er sie also selbst begangen, so erklärt sie sich doch daraus, dass Stephanas damals nicht mehr bei Paulus verweilte (vgl. meine Chronologie 221 f.) und vielleicht von ihm nicht, wie die andern, gleich zu Anfang, sondern erst später getauft worden war. (anders Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. [2]1892, 608 f., noch anders Schmiedel)

Wir kommen zu c. 2, wo Völter, a. a. O. 302, 2, 6—16 ausscheidet, weil sie dem folgenden vorgreifen und 3, 2 ff. vielmehr die in 2, 1—5 begonnene Beschreibung und Rechtfertigung des ersten Auftretens Pauli unter den Corinthern fortsetze. Beides ist ja richtig, liesse sich aber ebenso gegen 1, 19—31 geltend machen. Thatsächlich sind sich beide Erörterungen parallel und dienen einander zur Ergänzung: dort schildert Paulus die menschliche Weisheit, wenngleich eigentlich zur Erkenntnis Gottes befähigt, doch als thatsächlich zur Thorheit geworden, hier die göttliche Thorheit als die höchste Weisheit, die freilich eben nur die Pneumatiker, nicht die Psychiker, verstehen könnten, und 2, 1—5 zieht er aus jener, 3, 1 ff. aus dieser theoretischen Erörterung die praktischen Konsequenzen, nach

denen sich seine Predigt in Corinth gestalten musste. Nun erklärt freilich Bruins, a. a. O. 471 ff. auch 3, 1–4 für eingeschoben, um das „montanistische Fragment" 2, 6—16 mit dem übrigen zu verbinden. Hier werde nämlich die Glossolalie verherrlicht — aber es ist doch noch gar nicht ausgemacht, dass diese wirklich von den Montanisten gepflegt wurde — und eine doppelte Weisheit unterschieden — aber es war doch gar nicht gesagt, dass schon das Wort vom Kreuz die höchste Weisheit sei. Nach dem Ursprung und der spätern Verwendung von 2, 9 ist hier vielmehr an die künftige Herrlichkeit zu denken, *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.* (vgl. Bratke, Der neugefundene Hippolyt-Commentar zum Buche Daniel 1891, 43 f.) Das sind auch die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, nicht die römischen Kaiser, wie Bruins will. Endlich von den Phantasmagorien der Verisimilia war schon oben die Rede.

Immerhin scheinen ihre Verfasser eine Ahnung von dem mangelnden Zusammenhang zwischen 3, 9 u. 10 gehabt zu haben, wenn sie 56 schreiben: recipit: *θεοῦ οἰκοδομή ἐστε*, (3, 9) sed statim addit se, Paulum Episcopum, iecisse aedificii fundamenta. Auch Hagge, a. a. O. 500 bemerkt die Schwierigkeit, ohne ihr doch weiter nachzugehen; selbst Godet a. a. O. 181 bezeichnet v. 10—20 als Episode; aber erst Bruins, a. a. O. 407 ff. schied v. 10—15 aus, indem er zugleich in 13ª—15ᵇ wieder eine Glosse und in 12ᵇ u. 15ᵇ zwei noch spätre Zusätze sah. Die Begründung dafür ist auch hier durchaus ungenügend, z. T. positiv unrichtig. Den sekundären Ursprung von 12ᵇ betrachtet Bruins, a. a. O. 411, 2 wohl selbst nur als Vermutung, die auch die Bemerkung, dass ein solches Bild, wie es in v. 12ᵇ gebraucht wird, in den paulinischen Briefen ganz singulär ist, selbst die Wörter sind meist Hapaxlegomma — nicht wahrscheinlicher machen kann. Ebenso wenig braucht v. 13 unter *ἡ ἡμέρα* ursprünglich etwas andres, als der Tag des Herrn verstanden worden zu sein; denn von diesem konnte sehr wohl gesagt werden: *ἀποκαλύπτεται.* (auch gegen Bois a. a. O. 39f.) Und endlich v. 15 giebt einen sehr guten Sinn, wenn man mit Osiander, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinthier 1847 und Schmiedel erklärt: so wird er des Lohnes (worunter nicht das Messiasreich zu verstehen ist) verlustig gehen, selbst aber gerettet werden. Denn, was den Inhalt betrifft, so ist diese Vorstellung vom Lohn selbst den Hauptbriefen nicht fremd, *ἐν πυρί* v. 13 durch II. Th. 1, 8 gedeckt und endlich „die doktrinäre, intellektualistische Auffassung von der evangelischen Verkündigung" in v. 12 gerade nach den vorangehenden, allgemeinen Ausführungen über Streitigkeiten dogmatischer Art nicht auffällig. Wohl aber liegt allerdings in diesem Vers ein kleiner Anstoss vor: denn der Grund,

den Paulus gelegt hat, ist das Wort vom Kreuz, also sind auch Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Rohr Lehren und der ganze Bau ein Lehrsystem, aber nicht die Gemeinde, wie v. 9. Origenes, Pelagius, Bengel und Hofmann freilich versuchen auch hier jene Bedeutung festzuhalten — aber konnte Paulus seinen Nachfolgern zum Vorwurf machen, dass sie Leute bekehrt hätten, die sich später als schlechte Christen erwiesen? So hat Godet im Anschluss an Origenes, der auch diese Erklärung hat, Hieronymus, Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt und Augustin bei dem sechsfachen Bilde an das sittliche oder unsittliche Leben der Gemeindeglieder gedacht, das die Lehrer aber doch auch nur durch Lehren, hier freilich ethischen Inhalts, wecken konnten. So kommt diese Erklärung auf die erste hinaus, wie sie die meisten Commentatoren vertreten, und der Widerspruch zwischen 9 u. 10 ff. bleibt bestehen, da auch „eine natürliche Doppelbeziehung im Bilde selbst anzunehmen, sofern die Glieder der Kirche die Lehren in sich aufnehmen und ihr Glaube sich mit der Lehre vermählt“, (Osiander, a. a. O. 162) nichts andres heisst, als Paulus eine ziemliche Begriffsverwirrung zuzutrauen. Ausserdem ist seine Selbstbezeichnung als eines *σοφὸς ἀρχιτέκτων* Godet nach 2, 1 ff. 3, 1 ff. so auffällig erschienen, dass er sie ins Gegenteil umdeutet: seine Weisheit als Begründer war, nichts aus seiner Weisheit zu machen. Ist das unmöglich, so bleibt allerdings auffällig — wenngleich nicht undenkbar — dass Paulus so kurz hinter einander *σοφός* in verschiednem Sinne gebraucht haben sollte. Aber schwerer noch wiegt ein drittes Bedenken, das eben Hagge gehabt zu haben scheint. Wer ist der *ἄλλος*? Auch Holsten antwortet: Apollos, nach dem vorhergehenden ebenso richtig, wie nach dem folgenden falsch. Denn da heisst es *ἐποικοδομεῖ*, Apollos aber war damals nicht mehr in Corinth und nach dem vorhergehenden doch wesentlich mit Paulus einig; dazu tritt dann an die Stelle von *ἄλλος ἕκαστος*, so dass man sieht, hier ist von mehreren Nachfolgern Pauli die Rede. Aber konnte er so plötzlich von dem einen auf einen weitern Kreis überspringen — oder sollten wir hier (denn an der Echtheit der Verse kann kein Zweifel sein) ein ursprünglich einem andern Zusammenhang angehöriges Stück vor uns haben?

Freilich schliesst sich nun auch v. 16 nicht an 9 an; denn dort war nicht von einem *φθείρειν* des Tempels die Rede, auch wenn *ναὸς οἰκοδομή* aufnehmen könnte. Zu verstehen ist darunter die Gemeinde, wie aus v. 17[b] *ὁ γὰρ ναὸς* (nicht *ναὸς γὰρ* — v. 16 fehlt der Artikel nur, weil *ν.* Prädikat ist) *τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς* hervorgeht, also nicht der Einzelne, wie 6, 19: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;* Immerhin ist dieser Wechsel, den

man nur nicht mit Godet und Meyer-Heinrici in ein Sowohl-als-auch umdeuten darf, ebenso möglich, wie die Behauptung des Geistesbesitzes der Corinther neben seiner Leugnung v. 2, denn Paulus gebraucht πνεῦμα in verschiedenem Sinne, dort von dem religiös-sittlichen Lebensprinzip, hier (und 6, 19) von den besondern Geistesgaben, den πνευματικὰ κ. ε.[1]). Jedenfalls aber folgt schon aus dem οὐκ οἴδατε, das, wie 6, 19, irgendwie vorbereitet sein muss, dass v. 16 ursprünglich nicht an v. 9 angeschlossen haben kann. Aber ebendeshalb auch nicht an v. 15. Billroth, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther 1833 und schliesslich auch Rückert versuchten zwar, das φθείρειν auf die Lehrer zu beziehen, die Holz, Heu, Rohr bauen: aber sie sollen ja noch gerettet werden; dagegen die, welche den Tempel Gottes verderben, die wird auch Gott verderben. (vgl. Neander, Auslegung der beiden Briefe an die Corinther 1859) So hat schon Calvin und dann Heinrici gemeint, Paulus gehe hier von den Lehrern auf die Schüler über, Osiander fügte hinzu, er wende sich auch vom Werke des Meisters zu seiner dem Anfang nach schon erreichten heiligen Bestimmung, endlich Hofmann und Godet formulierten, wenn gleich im einzelnen abweichend, den Gedanken des Apostels dahin, dass er denen, die weiterbauten, die, welche das Gebaute zerstörten, gegenüber stelle. Indes dann müsste er auch etwa sagen: es giebt aber auch noch etwas Schlimmeres, als Strohbauen; das ist Gebautes einreissen und nun könnte er fortfahren: οὐκ οἴδατε κτλ. Beginnt er damit, so musste im vorhergehenden schon irgendwie davon die Rede sein. (vgl. Rückert) Und wollte man mit Michelsen, ThT 1876, 80, 2 v. 16 streichen, so könnte man zwar in v. 14. 15. 17 drei verschiedene Kategorien sehen, aber die dritte fiele nach wie vor, ja jetzt erst recht, völlig aus der Luft. (vgl. Baljon, a. a. O. 48f.) Die Verse 16f. gehören also zusammen, aber nicht hierher; ob sie nach Schmiedels Vermutung (a. a. O. 109) dem 5, 9 citierten Briefe zuzurechnen sind, das kann erst später untersucht werden.

---

1) Unklar vertuschend Osiander, a. a. O. 177: Der Widerspruch löst sich eben durch die Annahme, dass der Apostel zunächst die Gemeine im ganzen und diese als repräsentirt in ihrem Kern (!!) vor Augen hat und dass das πνεῦμα wirklich allen mitgeteilt, aber in vielen noch durch sinnliche und menschliche Rücksichten getrübt und gebunden war. Krenkel, a. a. O. 383f. will entweder οἵτινές ἐστε ὑμεῖς als Frage fassen oder noch lieber mit Ziegler, Theol. Abhandlungen II, 1804, 77 * zum folgenden ziehen und übersetzen: was für Leute ihr seid, darüber täusche sich niemand, aber wir werden sehen, dass auch der Zusammenhang zwischen v. 17 u. 18 fraglich ist. Semler strich ὁ γὰρ—ὑμεῖς, aber dann bleiben noch die andern Bedenken.

Jedenfalls schliesst das folgende wieder an das unmittelbar vorhergehende nicht an; denn hier ist von *σοφοὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* die Rede, für die der Ausdruck *φθείροντες τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* denn doch zu stark wäre. Es kann aber auch nicht Apollos damit gemeint sein, von dem v. 4ff. handelte, am ehesten noch die *ἐποικοδομοῦντες* v. 10ff. (vgl. Osiander) Dann würde sich nach dem endgültigen Urteil über jenes Stück auch die Entscheidung über unsern Abschnitt richten, indes wegen des Parallelismus zu c. 1 ist es schon jetzt wahrscheinlich, dass auch diese Verse unserm Brief ursprünglich nicht angehörten.

Dagegen scheint sich nun v. 21ff., das zum vorhergehenden nicht passt — denn da wird die Weisheit überhaupt verworfen, hier aber den Christen dienstbar gemacht — desto besser an v. 9 anzuschliessen, wie auch die meisten Ausleger schon gefühlt haben. (vgl. Rückert, Osiander, Hofmann, Meyer, Heinrici, Godet, Schmiedel) Und doch kann das Stück unmöglich in unserm ersten Corintherbrief gestanden haben. Es weiss nämlich offenbar nichts von einer Christuspartei, wie sie Paulus 1, 12 bekämpft; sonst würde es nicht als das richtige aufstellen: *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.* Die Ausleger legen zwar ein, Paulus spiele gerade damit auf das Schibbolet der Christiner an und korrigiere es durch den Zusatz *Χριστὸς δὲ θεοῦ.* Aber bestritten denn das die Christusleute? Osiander, a. a. O. 28ff. 188 dachte sie ja allerdings als strengste Ebioniten; Godet hat umgekehrt wenigstens zu 15, 28 vermutet, dass einige Gott, die unpersönliche Kraft, die das Weltall belebt, als dereinst völlig dem Messias als dem höchsten Repräsentanten der Welt zu unterwerfen gedacht hätten. Aber ist beides nach dem, was wir sonst über die Christiner wissen, von ihnen nicht anzunehmen, so mussten sie vielmehr diesen Ausspruch Pauli freudig auf sich beziehen und konnten künftig ihre Parole auch mit seiner Auktorität decken [1]). Und er selbst musste das vorhersehen und irgendwie jenem Missbrauch vorbeugen; er konnte die vierte Partei nicht aus dem Spiele lassen, wie Neander und unter der angesichts 1, 12 unmöglichen Voraussetzung, sie hätten in einem andern Sinne, als die übrigen eine Partei gebildet, Holsten, a. a. O. 217. 276* will, sondern musste sie erwähnen — wenn sie schon vorhanden war. That er es nicht, so folgt daraus, dass er noch nichts von ihr wusste. So haben, schon Räbiger, Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Corinthische Gemeinde 1847. [2]1886 und neuerdings

1) Nach Pott bei Kopp, Novum Testamentum graece V, 1, 1826, 67 und Schott, Isagoge in libros novi foederis sacros 1823, 233 wollte Paulus damit auch selbst der Christuspartei Recht geben!

wieder Pfleiderer, a. a. O. 88 f. geschlossen, nur dass sie nun von unserer Stelle aus die Existenz einer Christuspartei überhaupt bestritten. Unter Voraussetzung der Einheitlichkeit unseres Briefs lag das ja nahe; aber in Wahrheit wird diese gerade an unsrer Stelle zu schanden. Hier haben wir ein Bruchstück, das nicht etwa von der Hand eines spätern stammt, der, wie es oben von Clemens Romanus vermutet wurde, mit den Christinern nichts mehr anzufangen gewusst und sie deshalb ausgelassen hätte, sondern das sich schon durch seinen Stil als paulinisches Sprachgut erweist, dann aber eben einen früherem Brief des Apostels an die corinthische Gemeinde angehört, wie er uns 5, 9 bezeugt ist. Vielleicht las es indes auch schon Clemens in dem ersten kanonischen Brief, den er allein kennt; dann müssten zu seiner Zeit jene Fragmente bereits eingearbeitet gewesen sein. So allgemein darf ich mich schon jetzt ausdrücken: denn was von v. 21—23 erwiesen ist, wird auch von den voranstehenden drei Abschnitten 10—15. 16f. 18—20 gelten, die am besten hier nach einander eingeschaltet werden konnten, nachdem der Context des in Wahrheit zweiten Corintherbriefs einmal zerrissen war.

Dieser setzt nämlich in der That mit c. 4 wieder ein, das weder an das unmittelbar vorhergehende (gegen Holsten) oder auch 3, 21 anschliesst, (gegen Meyer vgl. Osiander) in welchem Falle irgend eine verbindende Partikel zu erwarten gewesen wäre, noch v. 18 ff. oder 16 f., wo gar nicht von christlichen Lehrern, oder auch v. 10 ff. wieder aufnimmt, wo zugleich von solchen Lehrern die Rede war, die Holz, Heu und Rohr bauen, also wohl nicht schlechthin als Haushalter über Gottes Geheimnisse zu bezeichnen waren. Dagegen passt 4, 1 vortrefflich zu 3, 9, wo Paulus und Apollos ja *συνεργοὶ ϑεοῦ* hiessen, so dass hier mit einer leichten Abwandlung des Bildes fortgefahren werden konnte: so sehe uns jedermann an, nämlich als Diener Christi. Und noch deutlicher ergiebt sich aus 4, 6, dass 3, 10—23 ursprünglich nicht hierher gehören. Dort sagt Paulus nämlich, er habe bisher an sich selbst und Apollos die Stellung der Lehrer exemplificierend die Gemeinde vor Überhebung zu gunsten des einen gegenüber dem andern gewarnt. Das war aber nur in dem unmittelbar vorhergehenden und 3, 4—9 geschehen [1]). Oder weist etwa das *ὑπὲρ ἃ* (so ℵABC) *γέγραπται*

1) Godet ist hier ganz auf dem rechten Wege, wenn er a. a. O. 196 f. schreibt: Saint Paul veut dire que dans le passage précédant (depuis III, 5) il a présenté, en les appliquant à lui et à Apollos, les principes sur le ministère qu'il avait à coeur de rappeler, en vue de certains prédicateurs et de l'église, qui les méconnaissaient. — Il résulte de là que le mot *ταῦτα*, ces choses, s'applique uniquement au dernier morceau sur le ministère, et nullement aux morceaux pré-

auf 3, 18 ff. zurück? (Billroth, Neander) Das ist abgesehen von dem Inhalt dieser Ausführungen, der oben besprochen wurde, schon deshalb unwahrscheinlich, weil Paulus dann, ebenso wie wenn er auf einen früheren Brief zurückwiese, (Heinrici) ἃ προέγραψα oder dergl. geschrieben, aber nicht die solenne Formel für Citate aus dem A. T. gebraucht haben würde [1]. Und wollte man deshalb blos eine Erinnerung an das Wort 3, 19 f. = Hiob 5, 13. Ps. 94, 11 darin finden, so passt eben auch dieses nicht hierher und vollends 1, 31 = Jer. 9, 23 ist viel zu weit entfernt. Es bleibt also nur übrig, hier ähnlich wie 2, 9 ein Apokryphon angeführt zu sehen, wodurch sich vielleicht auch die Unebenheit in der Konstruktion erklärt. Dann wären zugleich auch alle Streichungen und Konjekturen, wie sie an dieser Stelle versucht worden sind [2], als irrig erwiesen.

Ebenso wenig sind die von Hagge, a. a. O. 506 ff. und Völter, a. a. O. 302 f. gegen die Integrität des Schlusses dieses Kapitels geäusserten Bedenken zutreffend. Beide gehen davon aus, dass Timotheus hier als ein Lehrer bezeichnet wird, der Auswüchse in dem kultischen Leben der Gemeinde zu bessern hat; in dem gangen Zusammenhang unseres Briefes dagegen handle es sich um einen Kampf ums Ansehen, in den der Apostel selbst hätte eingreifen müssen. Ich kann weder das eine noch das andre finden und weise dem gegenüber nur darauf hin, dass sowohl v. 16 vortrefflich an v. 15 anschliesst, wo sich Paulus als Vater — und also auch Vorbild der Corinther bezeichnet hatte, als auch dass v. 18 nur nach v. 17 erklärlich ist; denn wie sollte der Apostel sonst hier auf einmal auf jene schon v. 2 erwähnte Missdeutung seines Fernbleibens von Corinth kommen, wenn er nicht fürchtete, auf diese Sendung des Timotheus hin würde von neuem die Beschuldigung der Feigheit gegen ihn erhoben werden? Nicht einmal 17^d darf gestrichen werden. (gegen Michelsen, ThT 1887, 181)

Noch schneller kann ich über beider Bedenken gegen den Anschluss von c. 5 hinweggehen. (Hagge, a. a. O. 502. 513; Völter, a. a. O. 304. 310 f.) Völter nimmt sie selbst später z. T. zurück; der Hauptgrund für die Ausscheidung, die falsche Auslegung der vier ersten Capitel, ist schon oben zurückgewiesen

---

cedants sur la nature de l'Évangile — aber nicht blos in den ersten beiden, sondern auch im dritten Capitel!

1) Das entscheidet auch gegen Hofmanns Erklärung von einem Sprichwort und Heinricis, ZwTh 1876, 516 von einem Gemeindestatut. Nach Steck, a. a. O. 158 ff. geht es auf Röm. 12, 3!

2) Straatman, a. a. O. II, 50 f. streicht ἃ γέγραπται — ὑπέρ, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 249 f. und Baljon, a. a. O. 50 f. τὸ μὴ — γέγραπται, Holsten, a. a. O. 278 ** ἵνα — γέγραπται, endlich Bois, a. a. O. 44 ff. wenigstens ἃ γέγραπται, wofür φρονεῖν zu lesen sei.

worden, die Anknüpfung an II, 12, 21, bezw. 13, 10 wird sich später als unmöglich erweisen, da dort gerade die Warnung vor ἀκαθαρσία, πορνεία und ἀσελγεία nicht ursprünglich sein dürfte. Zum Überfluss mache ich auch noch darauf aufmerksam, dass 5, 9 sich weder auf 10, 6 ff. noch auf 6, 9 ff. beziehen kann; denn an keiner von beiden Stellen ist vom μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις die Rede. Vollends Bruins' Bedenken (a. a. O. 477 ff.) gegen die letzten Worte von v. 5 u. 7 f. sind so willkürlich, dass sie ihm selbst ohne sein mehrerwähntes Vorurteil gewiss nicht gekommen wären.

Was nun den damit beginnenden Abschnitt betrifft, so begnügen sich Pierson und Naber, a. a. O. 76, 2 damit, ihn widerspruchsvoll zu nennen, und ebenso findet es Bruins, a. a. O. 481 f. auffällig, dass dieselbe Hand, die v. 9 ἔγραψα ὑμῖν schreibt, v. 11 wiederholen soll: νῦν δὲ ἔγραψα. Dass an beiden Stellen von einem vorkanonischen Brief die Rede ist, den die Corinther missverstanden hatten, (daher auch ἐν τῇ ἐπιστολῇ) davon haben diese Kritiker eben keine Ahnung. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 5, 9—13 u. 6, 9 ff. wird von Bruins, a. a. O. 482 ff. selbst nur als wahrscheinlich bezeichnet und ebenso werden die sprachlichen Bedenken gegen 6, 1—8 schliesslich für nicht beweiskräftig erklärt, der Inhalt aber, namentlich das Gericht über die Engel und die Bezeichnung der Heiden als ἄδικοι wäre ihm nie aufgefallen, wenn er sich jemals mit dem Judentum beschäftigt hätte. Freilich haben auch Pierson und Naber, a. a. O. 96, 1. 6, 9[b] ff. hinter 5, 13 gestellt, aber ohne irgend welche Gründe dafür anzugeben, und Völter, a. a. O. 315 f. 6, 1—11 vom vorhergehenden Capitel getrennt, aber nur wegen seiner oben besprochenen Ansicht über dieses, mit der auch jene Folgerung daraus hinfällt. Dazu haben ja schon Heinrici und Godet den Zusammenhang aufgezeigt, in dem dieser Abschnitt mit 5, 12 steht.

Wenn dagegen nun Holsten, a. a. O. 289**, 6, 3 ausscheiden will, so hat darüber Schmiedel, nach dem vorhin gesagten mit Recht geurteilt, das sei weder durch den Inhalt noch durch Störung des Zusammenhangs gefordert. Vollends die Worte ὁ δὲ θεὸς — καταργήσει in v. 13 sind im Syllogismus unentbehrlich und also nicht mit Crell zu streichen. Auch die Bedenken, die wiederum Holsten, a. a. O. 466 f. gegen v. 15—17 erhebt, kann ich nicht gutheissen. Er trägt nämlich den Gedanken von v. 15, den er noch als paulinisch anerkennt, schon in v. 13[c] hinein, wo nur die Zusammengehörigkeit unseres Leibes und Christi, aber nicht die Zusammengehörigkeit zu einem Leib ausgesprochen war. Diese Wendung des Bildes bringt erst v. 15, zugleich aber eine nun ermöglichte Anwendung desselben auf das Verhältnis zur πόρνῃ, die Christus

aus seiner Stellung verdränge; (vgl. Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae 1733, 602) denn dass der Mensch wirklich mit ihr ebenso wie mit Christus ein Leib werde, folge ja aus Gen. 2, 24. Hier stand freilich *σάρξ*, so dass die Corinther gerade auf Grund dieses Citates hätten sagen können: also betrifft die *πορνεία* gar nicht das *σῶμα*. Ja, so unvorsichtig ist Paulus, dass er, ohne dass das für den Beweis nötig war, (Rückert) der leiblichen Einheit mit der *πόρνῃ* die geistliche mit Christus gegenüberstellt, wonach die Corinther erst recht sagen konnten: also können wir immerhin mit der *πόρνῃ ἓν σῶμα* sein! Wir werden noch bei c. 11, das Holsten freilich auch emendiert, sehen, dass derartige gefährliche Spekulationen, die ich noch gar nicht einmal alle aufgeführt habe, keineswegs für Paulus eine Unmöglichkeit waren. Jetzt aber merkt er doch selbst, dass er auf diesem Wege nicht recht weiter kommt und bricht deshalb v. 18 plötzlich ab: *φεύγετε τὴν πορνείαν* — freilich nur, um dafür abermals eine Begründung zu geben, die schon nach Melanchthons Einsicht cum grano salis accipienda und auch von neuern Exegeten nur unvollkommen gerechtfertigt worden ist. (doch vgl. Schöttgen, a. a. O.) Darum beruft sich der Apostel endlich auf die christliche Erfahrung von dem Geistesbesitz — der freilich nun auch andere Sünden, als gerade die *πορνεία* verbieten sollte. In welchem Sinne er hier nach 3, 2 vom Geistesbesitz der Corinther reden kann, sahen wir schon; aber, so könnte man fragen, widerspricht denn nicht die Erlaubnis, alles zu essen v. 13, dem bedingten Verbot des Opferfleisches c. 8, das, wie wir sehen werden, unserm kanonischen Corintherbrief angehört? Allerdings, aber noch mehr widerspricht sie dem kategorischen Verbot 10, 15 ff., das sich als aus dem vorkanonischen Brief stammend erweisen wird. Also lässt sich unser Abschnitt 6, 12 ff. diesem noch viel weniger zuweisen, obwohl der abrupte Anfang einen Augenblick gegen die gegenwärtige Verbindung zu sprechen scheinen könnte. Aber Godet hat gezeigt, dass er doch schon im vorhergehenden vorbereitet wird [1]). Darum redet Paulus auch v. 9 f. bereits lediglich von Fleischessünden, auf die sich dann die Auseinandersetzung 12 ff. bezieht; die *βρώματα* werden nur erwähnt, weil sie die Corinther als Analogie der *πορνεία* herangezogen hatten. (gegen Holsten)

---

1) a. a. O. 277: on n'a pas tenu compte de la relation entre la maxime: Toutes choses me sont permises, et l'avertissement du v. 9: Ne vous abusez point. Il saute aux yeux que quelques-uns se faisaient à Corinthe d'étranges illusions sur les conséquences du salut par grâce et allaient même jusqu'à mettre la pratique du vice sous le patronage du principe de la liberté chrétienne. Weniger gut Heinrici, a. a. O. 177 und bei Meyer, a. a. O. 171 f.

Prüfen wir, ehe die eben antizipierte Quellenscheidung in c. 8—10 bewiesen werden muss, erst noch die Einheitlichkeit von c. 7, so haben die Verfasser der Verisimilia, 77 ff. hier drei verschiedene Anschauungen erkennen wollen, die auf eine bisher unbeobachtete Art zusammengearbeitet wären. Man hätte ähnliches an jedem Gesetz, das verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen hat, studieren und danach auch dieses in mehrere Quellen zu zerlegen versuchen können; denn gelungen wäre der Versuch wahrscheinlich ebenso wenig wie hier. Mehr Berücksichtigung verdient das Bedenken Holstens, a. a. O. 298*, gegen die drei Worte καὶ ταῖς χήραις v. 8, deren Erwähnung an dieser Stelle allerdings angesichts von v. 39 auffallen muss. Reuss, Les Épîtres Pauliniennes 1878, erklärt ihr nochmaliges Auftreten in dem letztgenannten Vers aus der Vergesslichkeit des Paulus, Godet aus ihrer besonderen Stellung zur zweiten Ehe; aber schon v. 8 passen die Witwen nicht zu den Junggesellen, von denen wegen v. 25 ff. τοῖς ἀγάμοις zu verstehen ist. Man wird also mit Bois, a. a. O. 63 v. 8 τοῖς χήροις zu lesen haben; denn gerade, dass dieses Wort gewöhnlich adjektivisch gebraucht wird, passt ja zu dem vorhergehenden ἀγάμοις. (gegen Godet, a. a. O. 301, sonst vgl. Schmiedel, a. a. O. 127) Weiterhin will Holsten, a. a. O. 298** v. 11[ab] als nachpaulinische Milderung beseitigen, aber warum sollte der Apostel nicht auch schon selbst für den Fall, dass seine (und des Herrn) Mahnung nicht befolgt wird, (gegen Hofmann) eine Anweisung geben, die schliesslich doch wieder jenem Gebot sein Recht widerfahren liesse? Am verständlichsten ist Holstens, a. a. O. 299* Streichung von v. 14, der allerdings nicht nur neben dem vorhergehenden überflüssig, sondern namentlich auch mit v. 16 in Widerstreit zu sein scheint. Derselbe lässt sich, wie man auch ἡγίασται fassen mag, nur dadurch heben, dass man die in beiden Fällen vorausgesetzten Verhältnisse unterscheidet: wenn der ungläubige Teil in die Fortdauer der Ehe willigt, dann ist eben deshalb anzunehmen, dass er geheiligt ist; will er sich scheiden, so muss es auch für die Zukunft zweifelhaft bleiben, ob er da zu retten sein wird. Immerhin ist zuzugeben, dass Paulus sich vielleicht etwas undeutlich ausgedrückt hat; aber das ist noch kein Grund, einen Teil seiner Argumentation, der ja auch dem folgenden correspondiert und in dieser Weise kaum von einem spätern ergänzt worden wäre, zu streichen.

Anders steht es mit dem Abschnitt v. 17—22, den Straatman, ThT 1877, 24 ff. und Baljon, a. a. O. 57 ff. ausgeschieden haben. Hier wird nämlich zunächst durch v. 17 das vorhergehende nicht nur, wie εἰ μὴ zu besagen scheint, beschränkt, sondern geradezu bestritten. Dort hiess es χωριζέσθω, hier heisst es ganz allgemein ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περι-

πατείτω. Sollte das nur die Regel einführen, so müsste weiterhin angegeben werden, in welchem Falle auf Grund derselben trotz der Einwilligung des ungläubigen Teils in die Scheidung eine gemischte Ehe doch nicht aufzulösen sei: statt dessen veranschaulicht sie der Apostel an Beschnittenen und Unbeschnittenen, Freien und Sklaven. (vgl. auch Bruins, a. a. O. 489 f., gegen Heinrici a. a. O. 197, 1. 349, 2, sowie Godet a. a. O. 322) Zwar hat dazu schon Theodoret bemerkt: *εἶτα συνήθως ἀπὸ τοῦ προκειμένου εἰς ἕτερα μεταβαίνει πᾶσι νουθετῶν τὰ κατάλληλα* [1]), aber Straatman, a. a. O. 31 antwortet doch darauf mit Recht: „Wenn irgendwo, so haben wir hier eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die wohl einiger Erläuterung bedurfte, da sie in dem Zusammenhang keinen Grund hat." Denn was soll denn hier jene Frage inmitten der Verhandlung über die Ehe? Schulthess und Völter, a. a. O. 316 ff. scheiden freilich vielmehr v. 25—40 aus, aber nur aus Missverstand dieser und Nichtberücksichtigung der vorhergehenden Verse. Besser hat schon Beza v. 17—24 hinter v. 40 versetzt, aber auch da passt das *εἰ μή* nicht. Immerhin hat er, wie neuerdings wieder Bruins, a. a. 490, richtig gesehen, dass an v. 16 v. 25 besser noch, als v. 23 anschliessen würde, obwohl Straatman, a. a. O. 58 ff. u. Baljon, a. a. 63 f. dies bestreiten. Aber in v. 23 f. wird doch ebenso wie in v. 17 das Bleiben in der bisherigen Lage verlangt; die Verse gehören also wohl zusammen. Indes viel energischer muss ich mich gegen beider Behauptung eines judenchristlichen Ursprungs unserer Perikope und ebenso gegen ihre Ableitung aus dem Katholizismus des zweiten Jahrhunderts erklären. Zunächst konstatiere ich, dass Straatman selbst schliesslich (a. a. O. 54) zugiebt, dass die Bestimmung über Sklaven und Freie am besten in die Zeit der lebhaften Parusieerwartung passt. Baljons (a. a. O. 62 f.) Berufung auf 12, 13 und Gal. 3, 27 f. zieht aus diesen Worten unberechtigte Folgerungen und übersieht ausserdem den Fortschritt, den Paulus vom ersten Corinther- zu dem Galaterbrief gemacht hat. Dann ist Straatmans Erklärung von *καλεῖν* (a. a. O. 55 f.) so exorbitant, dass man es immer noch eher v. 20 einmal in einem sonst allerdings nicht bei Paulus nachweisbaren Sinn wird nehmen dürfen. Vielleicht erklärt sich diese Singularität daraus, dass hier ein Herrenwort citiert wird, (vgl. Athenag. supplic. 33. 37 B) ähnlich wie im Vers vorher ein alttestamentliches Apokryphon. Straatman, a. a. O. 37 und

1) Vgl. auch Rückert a. a. O. 193: 18—24 sind blos erläuterungsweise und beiläufig, wenn auch höchst zweckmässig, eingeschoben; Godet, a. a. O. 321: le passage suivant est donc une digression, vgl. 333, Schmiedel, a. a. O. 129.

Baljon, a. a. O. 59 finden diese Sentenz angesichts von Gal. 5, 6. 6, 15 unpaulinisch; aber eigentlich ist auch dort der Ausdruck schon auffällig, wenn doch vorher die Beschneidung nicht nur als unkräftig, sondern vielmehr als schädlich bezeichnet worden war. Hier kommt uns nun die Nachricht des Euthalius bei Zaccagni, coll. monum. vet. I, 1698, 51 und die davon wohl unabhängige Notiz in einem Codex des elften Jahrhunderts bei Montfaucon, bibl. bibl. I, 1739, 195, Gal. 5, 6 habe in einem Apokryphon des Moses gestanden, zu Hilfe. Ja vielleicht haben wir den ursprünglichen Text vielmehr hier I. Cor. 7, 19, und hat ihn Paulus im Galaterbrief schon seinen fortgeschrittenen Anschauungen gemäss corrigiert, so weit es eben ging. Aber am tollsten ist Straatmans, (a. a. O. 42 ff.), Rovers', (ZwTh 1881, 403) und Baljons (a. a. O. 58 f.) Herleitung der Vorschrift *μὴ ἐπισπάσθω* v. 18 aus dem zweiten Jahrhundert. (vgl. dagegen Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi 1874. ²I, 1890, 151, 24 und ausser der dort angeführten Literatur noch Ludolph, commentarius ad historiam aethiopiacam 1691, 270 ff.) Vielmehr scheint der Abschnitt einer frühern Periode in der schriftstellerischen Thätigkeit Pauli anzugehören, während der er noch mit dem allgemeinen Grundsatz durchkommen zu können glaubte: jeder bleibe, wie er ist, also auch unverheiratet, bez. verheiratet, während er später doch in gewissen Fällen die Ehescheidung gestatten — ja bei gemischten Ehen sieht er sie offenbar selbst gern — und umgekehrt *διὰ τὰς πορνείας, εἰ οὐκ ἐγκρατεύονται* und *εἴ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει*, worauf ich später noch zurückkomme, den ehelichen Verkehr, bez. den Eintritt in die Ehe sogar gebieten musste. Von allen solchen Komplikationen, wie sie in praxi doch auch das Verhältnis von Herren und Sklaven sehr bald darbieten musste, ist in unserm Abschnitt noch mit keinem Wort die Rede: er wird also vielmehr ebenfalls jenem vorkanonischen Corintherbrief angehören, aus dem wir auch die Parallele zu v. 17, nämlich 14, 33 *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*, das Straatmann, a. a. O. 48 und auch Baljon, a. a. O. 58 freilich wieder katholisch finden, werden ableiten müssen.

Dieses Urteil über 7, 17—24 wird selbst dadurch nicht erschüttert, dass v. 29—31 scheinbar eine ähnliche Digression vorliegt. (Godet, a. a. O. 342) Denn in Wahrheit steht die Sache hier doch anders. Hier zieht der Apostel nämlich aus der Erwartung des Endes zugleich auch für andre Klassen, als die noch unverheirateten, eine ähnliche Folgerung. Am Schluss aber wird als Grund dafür nochmals die Nähe des Endes betont, womit Paulus notwendig Heimsuchungen und Drangsale verbunden denkt; daher er fortfährt: *θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι* und nun

den Vorzug des ehelosen Standes in diesen letzten Zeiten schildert. (gegen ebenda 347) So fügt sich der Abschnitt durchaus in den Zusammenhang, der auch schon von v. 25 an fest geschlossen ist. Bruins, a. a. O. 490 ff. will freilich in v. 26 die Worte *τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* und dann v. 27. 29—31 ausscheiden und ebenfalls aus dem Judenchristentum ableiten, weil jener Vers unverständlich sei, diese aber nicht in den Zusammenhang passten. Nun liegt ja allerdings in v. 26 eine Schwierigkeit vor, die sich noch nicht durch Heinricis Uebersetzung lösen lässt: wohl stehe an einer Jungfrau, was einem Menschen wohl ansteht — denn sie ist doch auch ein Mensch. Vielmehr zögerte Paulus beim Diktieren, hier die Ehelosigkeit zu verlangen, weil er im vorhergehenden von v. 10—16 ja vielmehr die Ehe vorausgesetzt hatte und, um nun zu zeigen, dass er sich dieser Antinomie völlig bewusst sei, fuhr er v. 27 unter Wiederaufnahme des früheren fort: bist du an ein Weib gebunden, so suche nicht Lösung; bist du aber von einem Weibe gelöst, so suche kein Weib — und modifiziert auch dies sofort dahin, dass die Ehe doch keine Sünde sei. Aber die Verheirateten werden unter den *ὠδῖνες Χριστοῦ* doppelt zu leiden haben; ich aber möchte euch schonen. So ist v. 28[b] wohl begreiflich, wenn sich auch sicher dagegen einwenden lässt, mindestens ebenso oft sei geteiltes Leid namentlich bei Eheleuten halbes Leid; Paulus wusste davon nichts, wie er ja auch dann v. 33 f. nicht daran denkt, dass auch gerade die Verheirateten erst recht Gott dienen könnten. (doch vgl. Schöttgen, a. a. O. 610) Freilich verbinden hier Lachmann, Westcott-Hort, Weizsäcker (in seiner Uebersetzung) und Heinrici, a. a. O. 210, 1 *καὶ μεμέρισται* mit dem vorhergehenden, aber dann müsste es auch am Ende von v. 34 wiederholt sein. Ferner müsste man dann nach *παρθένος* das selbstverständliche *ἡ ἄγαμος* gegen ℵADEF Pesch mit BP Vulg Copt streichen, nach *ἡ γυνή* aber, wenn man es doch kaum von *παρθένος* auch darauf zurückbeziehen kann, auf die ungenügende Auktorität von ℵ*A*BFG Vulg Copt hin einschalten. J. Camerarius erklärte *μεμέρισται — παρθένος* für eine Interpolation, wozu aber doch die Unsicherheit des Textes noch längst nicht berechtigt.

Weiterhin hat Holsten, a. a. O. 305 †† unter Stecks Beifall (a. a. O. 269 f.) v. 37 wenigstens teilweise für eingeschoben und v. 36 und 38 für überarbeitet erklärt. Aber dass Paulus, nachdem er v. 36 von dem Zustand der Tochter als einem Grund für ihre Verheiratung gesprochen, doch v. 37 gleich wieder ihre Nichtverehelichung in den Willen ihres Vaters legt, (nicht des Bräutigams, wie van Manen, ThT 1874, 607 ff., conjecturaal-kritiek 276 f., Baljon, a. a. O. 65 f., van de

Sande Bakhuyzen, a. a. O. 255 und Weizsäcker, apost. Zeitalter 651 wollen) das entspricht nur seiner und seiner Zeit Vorstellung von der absoluten patria postestas. Des Methodius Umdeutung der Stelle (vgl. Schmiedel, a. a. O. 132 f.) kann für uns in keiner Weise massgebend sein. Endlich Bruins, a. a. O. 497 ff. will das ganze 7. Capitel aus unserm Brief hinausweisen, da auch abgesehen von jenen Einschaltungen der Inhalt unpaulinisch sei; aber der Beweis dafür ist so total misslungen, dass man seine Behauptung füglich auf sich beruhen lassen kann, zumal Bruins selbst mit c. 6 einen Zusammenhang zugiebt, der freilich nicht ursprünglich zu sein brauche; dass aber c. 8 so abrupt einsetzt, liegt eben darin, dass Paulus hier mit derselben Formel *περὶ δέ* zu einer neuen, durch den Brief der Corinther ihm gestellten Frage übergeht.

Hier hat nun Lachmann v. 1 vor *πάντες οὐ* einfügen wollen. Aber dadurch wird zwar „der Widerspruch zwischen v. 1 und 7 beseitigt, aber es bleibt das Bedenken, dass der erste und zweite Theil von v. 1 nicht zusammenhängen. Der Zusammenhang verlangt, dass schon etwas vorhergegangen ist, wie: ihr glaubt die Erkenntnis zu haben und seid stolz darauf.“ (Baljon, a. a. O. 67) Michelsen, Mn 1880, 327 f. und van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 315, 1 nehmen deshalb an, Paulus unterbreche sich nach *οἴδαμεν*, aber „war er denn so verwirrt? Auch hängt *οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* und *ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ* dann nicht zusammen. Das: wir wissen, denn wir alle (Paulus und die Seinen) haben eine tiefere Einsicht, kann nicht das: die tiefere Einsicht macht aufgeblasen, die Liebe erbaut, herauslocken“. (Baljon a. a. O.) Auch hätten die Corinther, wenn sie wörtlich geschrieben hätten: *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν, ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ κτλ.* kurz nach einander *ὅτι* in verschiedener Bedeutung gebraucht. (gegen Heinrici, a. a. O. 63 f. 224 ff., Baljon, a. a. O. 68, Bois, a. a. O. 90 ff.) Also hat Paulus ihre Meinung nur dem Sinn nach angeführt und nun nach Form und Inhalt kritisiert. Denn die erstere Ausführung mit Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 22 ff. als spätern Zusatz von der Hand des Apostels anzusehen, ist kein Grund. Eher liesse sich mit Völter, a. a. O. 319 v. 5^b ausscheiden, der ja den Exegeten schon viel Kopfzerbrechens gemacht hat. Denn Paulus giebt hier zu — und das thäte er auch, wenn er unverändert ein Wort der Corinther wiederholte — dass es *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί* giebt — wie er das aber auf Grund von dt. 10, 17. Ps. 136, 2 f. sehr wohl konnte. Keinesfalls ist der Satz mit *ὥσπερ* angefügt, damit dann dem gegenüber nicht blos auf den *εἷς θεὸς ὁ πατήρ*, sondern auch auf den *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός* hingewiesen werden könnte — denn

warum neben den λεγόμενοι θεοὶ erst noch θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί schaffen, wenn dann ihnen allen der εἷς θεὸς καὶ εἷς κύριος gegenübergestellt werden sollte? Weiss doch auch Völter gegen v. 6[b], den er ebenfalls beanstandet, vorläufig nur den Grund anzuführen, dass er eine verunglückte Parallele zu [a] bilde und im Zusammenhang überflüssig wäre. Das letztere ist allerdings zuzugeben; die Erwähnung Christi war hier nicht unbedingt nöthig, aber bei der engen Beziehung, in die ihn Paulus namentlich in solchen feierlichen Formeln zu Gott setzt, doch zu erwarten. Und dient nun die nähere Bezeichnung beider dem Beweis, dass Gott und Christus alles leisten, was den θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί zugeschrieben werden könnte, (Heinrici bei Meyer gegen Godet) so ist auch die Lesart δι' οὗ der von B Aeth Epiph. gebotnen δι' ὅν, obwohl deren Sinn nach Barn. 6, 13 dem jener nahe kommt, doch vorzuziehen, ebenso wie der Erklärung, die zu δι' οὗ und δι' αὐτοῦ zwei verschiedne Verba ergänzt, die andre natürlichere, wonach zu übersetzen ist: durch den alles geschaffen worden ist und wir durch ihn. Denn auch inhaltlich ist dagegen nichts einzuwenden; Paulus hat derselben Vorstellung im Kolosserbrief Ausdruck gegeben. So dürfte c. 8 durchaus einheitlich sein; um so bedenklicher aber ist die Zugehörigkeit von c. 9.

Origenes und Heinrici denken den Übergang so, dass der Apostel den Corinthern sich selbst als Vorbild des μὴ χρῆσθαι τῇ ἐξουσίᾳ hinstellt; Holsten und Meyer fügen hinzu, dass Paulus deshalb schon in c. 8 das Ergebnis der prinzipiellen Erörterung der vorliegenden Frage anscheinend nur für sich selbst gezogen hatte; endlich Calvin und Godet meinen mit Rücksicht auf 8, 13, Paulus füge zu dem versprochenen Beispiel ein bereits gegebenes hinzu. Aber sind sich nun beide wirklich so ähnlich, wie es für diesen Zweck nötig ist? C. 9 redet er davon, dass er die Freiheit, auf Kosten der Gemeinde zu leben, um das Evangelium nicht zu hindern; c. 8 davon, dass er die Freiheit, alles zu essen, um den Schwachen keinen Anstoss zu geben, nicht gebraucht habe. Aber musste nun von da aus nicht jeder das οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; 9, 1 zunächst in dem Sinn verstehen: kann ich nicht (Opfer-)Fleisch essen ganz nach Belieben — was doch in c. 8 bestritten worden war? Und was soll dann das weitere: οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; oder, wollte man mit Semler die Worte streichen, was soll die anschliessende, durch nicht weniger als vierzehn Verse sich hinziehende Auseinandersetzung über den Apostolat, auf die ich dann nochmals zurückkomme? War es etwa ein Vorrecht des Apostels, je nach Belieben (Opfer-)Fleisch essen oder nicht essen zu können? V. 4 wird jeder zunächst so verstehen, aber auch sofort aus dem folgenden ersehen, dass hier vielmehr von dem

Anrecht auf Unterhaltung durch die Gemeinde die Rede ist. Dann bekommt nachträglich auch ἐλεύθερος v. 1 den Sinn: frei von der Verpflichtung zur Arbeit, wie dies allerdings jeder Apostel war. Aber die Frage ist nun die: konnte Paulus wirklich mit c. 9 auf einmal einen andern Begriff der ἐλευθερία einführen? Man könnte sich für diesen Wechsel darauf berufen, dass gerade in unserm Capitel v. 12 auch ἐξουσία zweimal in verschiednem Sinne gebraucht sei. Denn meinte der Apostel auch in der ersten Vershälfte nicht das Vermögen (τὰ σαρκικά) der Corinther, sondern seine Macht über sie, so wäre die Voranstellung des ὑμῶν unerklärlich (trotz Meyer, a. a. O. 252*) und vielmehr schon hier τῆς ἐξουσίας ταύτης μετέχουσιν oder vielmehr, wie v. 4 f., τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἔχομεν zu erwarten. Aber ist mit diesem Übergange von einer Bedeutung von ἐξουσία zur andern auch schon jener Sprung von dem einen Inhalt der ἐξουσία auf den andern gedeckt? Heinrici, a. a. O. 236, vgl. das zweite Sendschreiben 401, findet die Auseinandersetzung in c. 9 wie abspringend; Schmiedel, a. a. O. 139 erklärt sie für nicht sehr zweckvoll und unter Abirrung von dem eigentlichen Zweck ausgeführt; endlich Hagge, a. a. O. 485 ff. 497 f. hat v. 1—18 ausgeschieden und zwischen II, 11, 6 und 7 eingeschaltet. Letzteres entschieden mit Unrecht; denn dort ist die Kritik, die Paulus abzuweisen hat, schon viel weiter gegangen, als hier. Dort frug man nach σημεῖα τοῦ ἀποστόλου; hier kann Paulus noch, ohne Missdeutungen zu befürchten, seinen Apostolat auf die corinthische Gemeinde einschränken. Das hat auch Völter, a. a. O. 320 anerkannt und deshalb unsern Abschnitt in seinem Zusammenhang belassen. Aber ist das wirklich schon mit Widerlegung jener Hypothese bewiesen, oder lässt sich nicht vielmehr dieselbe Betrachtung auch auf das Verhältnis unserer Stelle zu 1, 1 anwenden? Dort nennt sich Paulus bereits κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, und aus den andern Briefen, die dieselbe Überschrift tragen, ersehen wir, dass er sich damit immer gegen Verdächtigungen seines Apostolats wendet: konnte er dann in demselben Brief darüber in der Weise von c. 9 reden? Schon deshalb scheint es mir möglich, dass mit 9, 1 wieder ein Fragment jenes vorkanonischen Corintherbriefs einsetzt; aber ehe wir seine Ausdehnung näher bestimmen, sind erst noch zwei andere Stellen auf ihre Ursprünglichkeit zu untersuchen.

Michelsen, ThT 1876, 72 hat nämlich v. 14 wegen des aktiven διέταξε und der Benutzung von Mt. 10, 10 für unecht erklärt, ist aber von Baljon, a. a. O. 72 m. E. treffend abgewiesen worden. Wohl aber kann ich v. 17 εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι nicht für echt halten. Gewöhnlich findet man jetzt die wahre

Stellung des Paulus zum Evangelium in der zweiten Vershälfte ausgesprochen: so Heinrici, Godet, Schmiedel. Aber sollte der Mann, der so wie 15, 11. Gal. 1, 15 von der Gnade Gottes bei seiner Berufung sprach, seine ganze Missionsthätigkeit als eine widerwillig geübte bezeichnet haben? Und hätte er dann nicht in der ersten Vershälfte sagen müssen: *εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο ἔπρασσον, μισθὸν ἂν ἔσχον?* [1]) Und sei es darum: konnte Paulus, nachdem er eben gesagt, er verdiente keinen Lohn, gleich im nächsten Vers danach fragen? Dieselben Bedenken gelten nun aber auch gegen die umgekehrte Auffassung unsrer Stelle, wonach das erste Versglied Pauli thatsächliches Verhalten schildert: dann müsste das zweite irreal ausgedrückt sein und könnte Paulus, nachdem er eben vom Lohn für seine freiwillige Missionsthätigkeit geredet, im folgenden nicht so ohne weiteres auf den Lohn überspringen, den er in dem Verzicht auf den Unterhalt entweder findet oder dafür erwartet. Diese letztere Erklärung, bei der der ganze v. 18 als Frage gefasst werden muss, scheint mir die richtige zu sein; aber wie dem auch sei, jedenfalls ist v. 17 — ähnlich wie 15, 56 und Gal. 2, 18 — die Glosse eines Abschreibers, der damit v. 16 zu erklären meinte, aber thatsächlich missverstand. Scheiden wir ihn aus, so ist der Zusammenhang durchaus geschlossen. Paulus schildert, dass die blosse Predigt des Evangeliums noch kein Verdienst sei, und fragt dann, was ihm für jenen Verzicht für ein Lohn würde. Die Antwort darauf giebt das folgende, das freilich Hagge, a. a. O. an 8, 13 anschliesst und auch Schmiedel, a. a. O. 139. 144 damit weit besser zusammenstimmend findet.

Dass das von den nächsten Versen gilt, lässt sich nicht leugnen; ob auch von den späteren, werden wir nachher sehen. Aber wäre das auch der Fall, so ist doch die Abtrennung von v. 19 ff. nur dann gestattet, wenn es wirklich nicht zu dem vorhergehenden passt. Und das ist auf das entschiedenste zu bestreiten. Ist die oben gegebene Erklärung von v. 18 richtig, frug da Paulus nach seinem Lohn für die Kostenlosmachung des Evangeliums, so konnte er diese sehr passend in v. 19 nochmals dahin beschreiben, dass er sich allen zum Diener gemacht habe, obwohl er von allen frei sei. Ebenso hatte er ja v. 1 *ἐλεύθερος* gebraucht, während er hier allerdings sofort einen weiteren Begriff damit verbindet (*ἐλεύθερος ἐκ πάντων*) und nun im fol-

1) Die Erklärung von Godet, a. a. O. II, 1887. 53 kann doch unmöglich genügen: L'apôtre eût pu dans la première proposition employer l'optatif *πράσσοιμι ἄν*: Si je le faisais de mon plein gré .... Il a préféré l'indicatif *πράσσω*, si je le fais, probablement parce qu'il sait que ce cas, nié pour lui, se réalise en effet pour d'autres. (!)

genden ausführt, wie er auf diese völlige Freiheit ebenso völlig verzichtet habe. Freilich scheidet hier Völter, a. a. O. 321 v. 20[b] f. aus, aber auf durchaus unzureichende Gründe hin. Ja, man muss weitergehen und sagen: die Verse sind unentbehrlich, da zu Ἰουδαῖοι nicht ἀσθενεῖς, sondern ἄνομοι den rechten Gegensatz bilden. So sagte Paulus aber für Heiden, weil er ἐθνικός in diesem Sinne nicht gebrauchen konnte und sich selbst wohl doch nicht als Ἕλλην bezeichnen wollte. Deshalb wählte er jenen Ausdruck und fügte vorher als Parallelglied die ὑπὸ νόμον ein, unter denen also wiederum die Juden zu verstehen sein dürften. Die ἀσθενεῖς dagegen bilden wohl ein Mittelglied zwischen beiden und sind vielleicht gottesfürchtige Heiden oder im allgemeinen solche, die noch nicht Χριστὸν θεοῦ δύναμιν ergriffen haben. (Röm. 5, 6) Keinesfalls sind darunter schwache Christen zu verstehen, die wohl geärgert, ja zu Grunde gerichtet werden konnten, (I. Cor. 8, 11. 13) aber nicht erst gewonnen zu werden brauchten. Musste man aber nach 8, 9 an solche denken, so kann 9, 22 nicht wohl in ursprünglichem Zusammenhang damit gestanden haben, am wenigsten kann 9, 19 ff. unmittelbar auf 8, 13 gefolgt sein. Hagge, a. a. O. 487 trägt daher auch seiner Hypothese zu liebe in 9, 24 ff. folgenden unmöglichen Sinn ein: „Wir entnehmen aus 8, 13. 9, 26. 27, dass Paulus während seines Aufenthaltes in Corinth es sich durchaus zur Regel gemacht, kein Götzenfleisch zu essen. Wenn man aber bedenkt, dass der gewöhnliche Fleischbedarf der Stadt gerade aus diesem Opferfleisch bestritten sein mag, so kann man es schon begreifen, wie der Apostel eine Enthaltung von demselben ein ὑπωπιάζειν καὶ δουλαγωγεῖν des Körpers nennen kann — die Enthaltung von Götzenopferfleisch fiel eben nahezu zusammen mit der Enthaltung von jedem Fleischgenuss". Schmiedel, a. a. O. 146 möchte vielmehr v. 24—27 ausscheiden, aber von seinen allgemeinen Gründen abgesehen, die ich nachher vollständig anerkennen werde, verschlagen doch die einzelnen Bedenken gegen die Komposition des Abschnitts und schon die letzten Worte von v. 23 durchaus nichts. Denn hier ist ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι angesichts von Röm. 1, 12 nicht etwa höchst befremdlich — geschweige denn mit Bois, a. a. O. 99 ff, zu emendieren — sondern als schliessliche Antwort auf die Frage τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός v. 18 geradezu unentbehrlich. Man kann dagegen nicht einwenden, dass doch v. 7 ff. von einem andern Lohn die Rede sei — der Ausdruck war dort nicht gebraucht worden; auch nicht, dass Paulus doch von andern nicht denselben Verzicht auf die Unterstützung der Gemeinde verlange — vielleicht glaubte er zur Sühne seines früheren Widerstandes gegen Christum dieses opus supererogatorium leisten zu müssen; auch nicht, dass die Seligkeit doch überhaupt nicht verdient würde —

nach den ältern Briefen und so auch nach I. Cor. 1, 30. 6, 11 ist das eben doch in gewisser Weise der Fall. Paulus verzichtet deshalb auf sein Recht, damit er selig würde, wie er deshalb auch andre Entbehrungen sich auferlegt. Und so geht er nun allerdings von dem einen *δουλοῦν ἑαυτόν* v. 19 zu einem andern *δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα ἑαυτοῦ* v. 27 über; aber nachdem er schon dort den Begriff der *ἐλευθερία* erweitert hatte, ist auch dieser Gedankenfortschritt nicht mehr auffällig. Und ebensowenig geht hier der Kampf selbst und die Vorbereitung darauf durch einander; vielmehr fasst der Apostel zur Veranschaulichung seines Verhaltens beides zusammen: ich laufe in der Rennbahn und enthalte mich, wie die, welche wettkämpfen wollen, aller Dinge, aber nicht um einen vergänglichen, sondern um einen unvergänglichen Kranz zu erlangen. Deshalb laufe ich, aber in der That nicht so, dass es ungewiss bleibt, dass ich wirklich Wettkämpfer bin, (Heinrici) deshalb führe ich Fausthiebe, aber nicht so, dass ich die Luft schlage, sondern ich schlage meinem Leibe Beulen und führe ihn gefangen, wie der Sieger seinen Gegner, damit ich nur nicht selbst verwerflich werde, nachdem ich andern gepredigt habe. Diese Bemerkung fällt allerdings aus dem Bilde heraus, bereitet aber um so besser das folgende vor, wo nun Paulus, nachdem er sich schon v. 24 an seine Leser gewandt, sie, zunächst noch sich selbst einschliessend, ermahnt, sich nicht etwa für sicher zu halten und so ihr Heil zu verscherzen.

Dann aber ist es auch unmöglich, mit Völter, a. a. O. 318 zunächst c. 10 oder mit Bruins, a. a. O. 501 ff. wenigstens v. 1—13 auszuscheiden, zumal die dafür angeführten Gründe sich anders erledigen — soweit sie nicht, wie die Argumente des letzteren für einen judenchristlichen Ursprung der Perikope, bereits durch das oben gesagte widerlegt sind. Allerdings können, wie auch schon die Verfasser der Verisimilia 79 f. gesehen haben, c. 8 und 10 nicht in ein und demselben Brief von ein und demselben Autor geschrieben worden sein. Denn dort wird die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten im allgemeinen erlaubt und nur um der schwachen Brüder willen, die man verletzen könnte, verboten; hier dagegen wegen der Dämonen, in deren Gewalt man käme, und deshalb natürlich strikte untersagt. Nun aber haben wir gesehen, dass 9, 1 wahrscheinlich ein Fragment aus dem vorkanonischen Corintherbrief einsetzte, dem also auch die von c. 8 abweichende Beurteilung der *εἰδωλόθυτα* im 10. Capitel angehört. Aber hier ging nun Paulus keineswegs von dieser Frage aus, sondern vielmehr von seinem apostolischen Verhalten, das er zunächst im einzelnen, dann principiell rechtfertigte, um von da zur Empfehlung der von ihm selbst geübten Selbstzucht, die sich mithin jetzt vortrefflich in den Zusammenhang einfügt,

und zur Warnung der Corinther vor Abfall überzugehen. Und hier kommt er nun v. 7 zum erstenmal auf die *εἰδωλολατρεία* zu sprechen, nicht um auf etwas vorher behandeltes zurückzugreifen, sondern um das folgende vorzubereiten. Freilich hat Bruins, a. a. O. 502 f. die ersten Worte des Verses eventuell ausscheiden wollen, weil dazu namentlich das Citat nicht passe. Aber nach Schöttgen, a. a. O. 625 war es rabbinische Tradition: quotiescunque de Israelitis dicitur, quod in deserto consederint, illud semper intelligendum est de idololatria. Significatio vocis צחוק non est alia, quam idololatriam exercere. Ebenso wenig ist in v. 4 mit Schulz *ἀκολουθούσης* und *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός* oder mit Holsten, a. a. O. 324* die beiden Glieder *ἔπινον — Χριστός* zu streichen, da diese Deutung des Felsens wiederum schon in der Synagoge beliebt war. (Schöttgen, a. a. O. 623 f., auch Meyer-Heinrici, a. a. O. 274) Mit mehr Recht könnte man nach dem Vorgang von Pierson und Naber, a. a. O. 81 f. v. 13 als spätere Zuthat ansehen oder mit Bois, a. a. O. 102 f. corrigieren, da allerdings jetzt zwischen v. 12 und 14 ein solcher Trost wenig am Platz scheint. (Godet, a. a. O. 88, Schmiedel, a. a. O. 148) Aber v. 13[a] lässt sich auch als Warnung fassen, [b c] ist vielleicht ursprünglich an den Rand geschrieben gewesen und erst später in den Text gekommen. Ebenso liegt in v. 17 eine ernste Schwierigkeit vor. Scheint nämlich v. 16 das Abendmahl die Gemeinschaft mit dem Blut und Leib Christi zu bedeuten, so v. 17 vielmehr die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander. (Schmiedel, a. a. O. 150 f., gegen Heinrici, a. a. O. 275, 1, aber auch Holsten, a. a. O. 328 f., Jülicher, Theologische Abhandlungen für Weizsäcker 1892, 248 f.) Nur auf jenen Gedanken kommt es im Zusammenhang an; trotzdem aber braucht v. 17 nicht ausgeschieden zu werden, (gegen Schmiedel, a. a. O. 151) sondern erklärt sich als eine allerdings nicht ganz passende Entlehnung aus dem Judentum. Sap. 18, 9 lesen wir nämlich bereits folgende Deutung des Passahmahles: *κρυφῇ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν, καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ διέθεντο, τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν καὶ κινδύνων μεταλήμψεσθαι τοὺς ἁγίους*, und aus *διδ.* 9, 4 ersehen wir, dass dieselbe auch anderwärts die Auffassung des Abendmahls beeinflusst hat. Die Verisimilia 82 ff. lesen schon aus unserm Capitel heraus, was sich ihnen dann am folgenden bestätigt, dass nämlich ursprünglich Brot und Wein zwei verschiedenen Ceremonien angehört haben, die erst die katholische Kirche verbunden habe: das alles aber auf Grund einer so willkürlichen Exegese und so sinnloser Hypothesen, dass durchaus kein Grund vorliegt, näher darauf einzugehen. Auch das gelegentlich 80, 1 geäusserte Bedenken gegen v. 19 ist hinfällig; die Worte passen sehr wohl hierher, wo sie die in v. 18

enthaltene Voraussetzung einer thatsächlichen Existenz der εἴδωλα zurücknehmen sollen, und sind ihrem Inhalt nach neben dem folgenden nicht minder anstössig, als der gleiche Paralogismus 8, 4 ff. Das Capitel ist durchaus einheitlich, bis mit v. 23 der Zusammenhang jäh zerrissen wird.

Denn nachdem soeben die Teilnahme am Götzenopfer schlechthin untersagt worden war, konnte unmöglich fortgefahren werden: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει.* Dies und das folgende passt vielmehr zu c. 8, aber dem widerspricht wieder v. 25 ff., denn hier kann doch nur vom eignen Gewissen die Rede sein, das geschont werden sollte, nicht dem eines schwachen Bruders, wovon gar nicht die Rede ist; auch der *μηνύσας* v. 28 scheint wegen des *ἱερόθυτον* (so ℵABH Sah) ein Heide zu sein, da ein Christ auch aus Höflichkeit kaum so reden würde. Indes v. 29ª heisst es auf einmal, es handle sich nicht um das eigne, sondern das fremde Gewissen, während freilich wieder zum folgenden vielmehr die umgekehrte Erklärung gepasst hätte. Dagegen v. 31 ff. wird nun wirklich nicht mehr auf die Betreffenden selbst, sondern auf alle andern Rücksicht genommen, so dass auch die Ausscheidung von v. 29 f., die Hitzig, Züricher Monatsschrift 1865, 66 und bedingterweise auch Schmiedel, a. a. O. 153 befürwortet, den Widerspruch noch nicht lösen würde. Die letztbesprochnen Verse würden sich aber sehr gut an 8, 13 anschliessen, indem dann hier das dort schon auf alles Fleischessen ausgedehnte Verbot sogar noch auf das Trinken bezogen würde. V. 25 ff. dagegen schloss sich wohl gleich an v. 22 an, und in v. 29 war ursprünglich vielmehr zu lesen: *συνείδησιν δὲ λέγω τὴν ἑαυτοῦ, οὐχὶ τὴν τοῦ ἑτέρου*, wozu ja nun v. 29ᵇ f. vorzüglich passt. V. 23 f. sind wohl bei der Zusammenarbeitung der beiden Briefe aus 6, 12 u. 10, 33 gebildet worden.

Paulus hatte also anfangs auch für diese Frage nur die beiden grossen Prinzipien aufgestellt: die Teilnahme an jedem Götzenopfer ist verboten, dagegen der Genuss allen Fleisches erlaubt. Jenes verstand sich schon für die Juden von selbst, während ihre Freiheit in dieser Beziehung, soweit sie nicht schon durch das Gesetz geregelt wurde, durch genaue kasuistische Bestimmungen der Rabbinen eingeschränkt worden war. (Schöttgen, a. a. O. 612 f.) Aber auch für den Christen hatte das Opferfleisch noch seinen besondern Anstoss: und doch war die arme Gemeinde für ihre Bedürfnisse durchaus auf jene allgemein zugängliche Bezugsquelle angewiesen, weshalb Paulus zunächst verordnete, man solle seinen Bedarf an Fleisch, ohne nach dessen Ursprung zu fragen, einfach auf dem Markte kaufen. Wir hören nichts davon, dass die Corinther diese Massregel zu lax gefunden hätten; wohl aber erschien ihnen das Verbot der Teilnahme an Opfermahlzeiten undurchführbar. Sie hatten doch zum Teil noch

von früher her Beziehungen zu Heiden: sollten sie diese auf einmal abbrechen? Sie glaubten ja nicht mehr an die Götzen; warum sollten sie also nicht ruhig an einer Opfermahlzeit teilnehmen, so gut wie an irgend einer andern Geselligkeit? Dem gegenüber wandte nun Paulus in seinem zweiten Brief die Rücksicht auf schwache Brüder ein, die durch das Beispiel jener auch zur Teilnahme an solchen Feiern veranlasst werden könnten, ohne ihnen so frei wie jene gegenüberzustehen. Dadurch musste der Besuch heidnischer Opferfeste durch Christen doch wieder abnehmen: bei Justin, dial. 34. 253 A. 35. 253 D gilt er bekanntlich bereits als gnostische Häresie, was aber in Wahrheit kein Widerspruch gegen Paulus, sondern die geschichtlich notwendige Weiterbildung seiner Ideen war.

Gehen wir jetzt zu c. 11 weiter, so hat es Hagge, a. a. O. 508. 519 f., weil es nicht mit *περὶ δὲ* beginne, ausgeschieden und an 1, 1—8 angeschlossen. Über seine falsche Auslegung dieser Verse habe ich schon gesprochen; von dem Zusammenhang zwischen 11, 1 und 2 braucht man überhaupt nicht erst zu reden; auch die Verwandschaft der beiderseits verhandelten grossen Themen leuchtet ein. Ebenso schnell kann ich über die Phantasmagorien von Pierson und Naber, a. a. O. 75 f. zur Tagesordnung übergehen, die auch hier vier verschiedene Gedankenreihen unterscheiden, aber deshalb schon von Berlage, ThT 1887, 143 ff. zurechtgewiesen worden sind. Gleichzeitig erklärte freilich Michelsen, ebenda 181 v. 2[b] für interpoliert, aber nur wegen der Ähnlichkeit mit andern angeblich unechten Stellen. Schon früher hatte Holsten, a. a. O. 467 ff. v. 5[b]. 6 gestrichen, da hier an Stelle des Weibes an sich das Eheweib trete; aber auch die ledige *πόρνη* schändet den Mann, weil sie sich von ihrer natürlichen Unterordnung unter den Mann emanzipiert. Ebenso wenig ist v. 10 mit Lang, Wassenbergh, Straatman, studiën I, 1 ff., Holsten, a. a. O. 470 ff. und Baljon, a. a. O. 74 ff. zu beseitigen, denn dann wäre der neue Anlauf, den Paulus v. 7[c] mit den Worten: *ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν* nimmt, völlig zwecklos. Ja nicht einmal die drei letzten Worte von v. 10 sind mit Owen, Lotze, Baur, Paulus 1845, [2]II, 1867, 277 und Neander, a. a. O. 176 f. zu entbehren oder mit andern zu emendieren; denn es musste doch gesagt sein, wer die Weiber (nicht nur die verehelichten, sondern namentlich die Jungfrauen) verführen könnte, und vor wem sie sich also verhüllen müssten. Wenn Paulus aber v. 11 auf 9 zurückgreift, so merkte er eben nur, dass er in der Degradation des Weibes zu weit gegangen sei und lenkte deshalb ein, ohne doch zu behaupten: vir et mulier in Christo pares sunt, wie die Verisimilia 75 wollen. Endlich hat Holsten, a. a. O. 474 ff. auch v. 13—15 für später erklärt, da diese Be-

gründung der Verschleierung des Weibes ausserhalb des Grundgedankens der v. 3—12 stehe. Gewiss thut sie das; Paulus versucht eben, obwohl er schliesslich an das natürliche Taktgefühl seiner Leser appelliert, doch noch einen letzten, freilich auch nicht glücklichern Beweis für seine These — denn v. 15[b] liess sich ja gerade gegen die Verhüllung des Weibes geltend machen[1]). Auch ist hier allerdings von dem Verhältnis eines betenden Weibes zu Gott im Gegensatz zu dem Verhältnis des betenden Mannes zu Gott die Rede; aber das war auch im vorhergehenden nicht anders gewesen und nur Holsten, a. a. O. 471. 475 hatte eingetragen, dass es sich dort lediglich um die religiöse Thätigkeit des Weibes in Gegenwart des Mannes handle. In v. 16 erkennt er richtig das Gefühl Pauli, dass seinem Beweise eine durchschlagende Kraft nicht innewohne — während Straatman, a. a. O. 14 ff., Prins, de maaltijd des Heeren 1868, 33 und Baljon, a. a. O. 78 ff. gerade diesen Vers ausscheiden. Letzterer widerlegt freilich treffend des ersteren Gründe und führt doch selber keine bessern an. Oder durfte Paulus, nachdem er 10, 32 zum ersten mal *ἐκκλησία* im Sinne von Gesammtkirche gebraucht hatte, 11, 16 wirklich nicht wieder von *ἐκκλησίαι* reden? Und legt die Verbindung *ἡμεῖς — οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ* wirklich die Frage nahe: „soll Paulus sich selbst nicht zu der wahren Gemeinde Gottes gerechnet haben“? Und wenn sich die Interpolation nicht erklären lässt als „ein Protest gegen die Meinung, als ob in Corinth eine solche ungebührliche Gewohnheit jemals bestanden hätte“, (Straatman a. a. O. 25) erklärt sie sich etwa besser als „eine nicht glückliche (!!) Anmerkung eines Lesers, der die Betrachtung über das Verschleiertsein der Frauen in den Versammlungen für nicht so belangreich hielt, als Paulus?“ (Baljon a. a. O. 80) Welcher Leser hätte sich das wohl später erlaubt und zwar in solchen keineswegs „höflichen Formen?“ (vgl. van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 258)

Gehen wir zu dem zweiten Teil des Capitels über, so suchte Straatman, a. a. O. 38ff. v. 23—28 für eine Interpolation aus dem Ende (!) des zweiten Jahrhunderts zu erklären, wurde aber von Jungius, GB 1864, 529f. und Prins, a. a. O. in einer Weise widerlegt, die auch Baljon, a. a. O. 84 als überzeugend anerkennt. Trotzdem erneuert jetzt Bruins, a. a. O. 397 ff. jene Behauptung und unternimmt ausserdem noch einen besondern Angriff auf v. 26, der aber nach dem eben angeführten keiner Widerlegung mehr bedarf. Ebensowenig die

1) Wenn Pierson und Naber, a. a. O. 75 thatsächlich v. 13[b] und 15[b] verbinden, so lässt sich auf diese Weise natürlich aus allem alles machen.

gleichen Bedenken des Author of Supernatural Religion, The Gospel according to Peter 1894, 104, 1, der dafür auch keine Gründe angiebt. Immerhin hält selbst Prins, a. a. O. 63 f. v. 30 für spätre Einschaltung; doch auch dazu nötigt weder der Zusammenhang noch der Inhalt. Vielmehr ist das Capitel in sich durchaus geschlossen und auch nicht wegen der im ersten Teil vorausgesetzten Gemeindesitte, auf die ich noch zurückkomme, mit Steck, a. a. O. 274 f. und Völter, a. a. O. 321 als unecht auszuscheiden.

In c. 12 und 14 unterscheiden Pierson und Naber, a. a. O. 59 ff. acht verschiedene Perikopen, in denen die Glossolalie in der verschiedensten Weise beurteilt würde. Kuenen, ThT 1886, 529 hat ihre Aufstellungen, soweit es dessen bedarf, treffend zurückgewiesen, zugleich aber mit Recht darauf hingedeutet, dass Paulus zwischen zwei verschiedenen Auffassungen der Glossolalie, der übernatürlichen und der natürlichen, zu vermitteln hatte und daher natürlich etwas hin und her schwanken musste, ohne dass man deshalb an der Einheitlichkeit der Capitel irre werden dürfte. (vgl. auch Straatman, a. a. O. 115 f.) Trotzdem wäre es möglich, dass hie und da später Zusätze zum ursprünglichen Text gemacht worden sind, wie denn Straatman a. a. O. 64 ff. 79 gleich v. 2 für Interpolation eines Judenchristen hielt, der die heidenchristliche Gemeinde zu ihrer Demütigung daran erinnerte, was sie früher gewesen war. Auch Baljon, a. a. O. 84 ff. meint den Vers als Frage fassen zu müssen, während Holwerda den Text änderte. Aber Paulus beginnt die im v. 1 angekündigte Kundgebung erst v. 3 und erinnert vorher seine Leser an ihre bisherigen Erfahrungen, um diesen die christlichen gegenüberzustellen. Damals wurdet ihr hingerissen, *ὡς ἂν ἤγεσθε*, wie ihr nun gerade geführt wurdet; dagegen jetzt redet ihr nur dann im heiligen Geist, wenn ihr Christum als Herrn bekennt.

Ebensowenig ist v. 13 mit Straatman, a. a. O. 87 ff. zu beseitigen oder auch nur mit Doedes und Baljon, a. a. O. 87 f. um *ἐν ἑνὶ πνεύματι* zu verkürzen. V. 12 müsste nämlich vollständig lauten: wie der Leib viele Glieder hat, so hat auch Christus viele Glieder. Das musste natürlich erst noch erklärt werden, und dazu dient nun v. 13. Dann ist aber hier der Hauptbegriff *εἰς ἓν σῶμα*; das *πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* dient nur zum Beweis dafür, also konnte, ja musste auch in der ersten Vershälfte schon *ἐν ἑνὶ πνεύματι* eingeschoben werden. Dass Tauf- und Geistesmitteilung zusammenfiele, ist nicht gesagt; ebensowenig atmet das *ἡμεῖς πάντες* und *ἓν σῶμα* katholischen Geist. Vollends v. 14 wäre im Gegenteil gleich nach v. 12 überflüssig und ist erst nach v. 13 als Wiederaufnahme des früheren Gedankens erklärlich.

V. 31 will Michelsen, ThT 1884, 9 lesen: *ζηλοῦσιν δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα εἰς τὸ καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν δεικνυμι.* Baljon, a. a. O. 88 f. hat dagegen mit Recht besonders dies eingewandt: *εἰς τὸ καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν δείκνυμι* ist sprachlich nicht vorzuziehen . . . Ausserdem erscheinen die *ζηλοῦντες τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* hier etwas unerwartet. Sie gelten als bekannt, aber wo war im vorhergehenden über sie gehandelt worden? Heinrici, a. a. O. 410 f. hat den allerdings auffälligen Übergang vollständig erklärt, wenn er sagt: man erwartete allem vorherigen gemäss den Schluss: darum nutze jeder die Gabe, die er empfangen hat, zum Wohl des Ganzen und hüte sich vor Neid und Überhebung. Allein der Apostel bricht in Erinnerung des Missbrauchs gerade der letztgenannten Gnadengabe, dem zu steuern ja der Hauptzweck dieses Abschnittes ist, die weitere Ausführung ab, um überraschend die Mahnung anzufügen: beeifert euch um die grösseren Gnadengaben.

In 13, 1 streichen Pierson und Naber, a. a. O. 70 zunächst *τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων*, weil sie nichts vom Glossolalieren der Engel wissen, (vgl. dagegen vorläufig Heinrici, a. a. O. 387 gegen 414 f.) und erklären dann weiterhin das ganze Capitel für überarbeitet, wie dies namentlich aus dem Widerspruch von v. 13 mit dem Anfang erhellen soll. Allerdings tritt hier *πίστις* und *ἐλπίς* der *ἀγάπη* zur Seite, aber das erklärt sich zur Genüge aus der schon früher üblichen Verbindung dieser drei Tugenden, auf die wir aus I. Th. 1, 3 schliessen müssen. (vgl. auch Resch, TU V, 4, 1889, 179 ff. 284 ff.)

Gehen wir zu c. 14 weiter, so hat in v. 5 wiederum Straatman, a. a. O. 120 ff. die Worte *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ* streichen wollen, weil dadurch im Widerspruch mit der sonstigen Anschauung des Capitels die Glossolalie über die Prophetie gestellt und anders als v. 28 dem Zungenredner selbst die Gabe der Auslegung zugeschrieben würde. Aber es konnte doch auch dies vorkommen; (Baljon, a. a. O. 91) denn striche man die angeführten Worte, so würde das Schlussglied *ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ* in der Luft schweben. (Gronemeyer, GB 1866, 969 ff.) Sollte auch endlich ein späterer, der die Glossolalie, weil er sie nicht mehr kannte, über die Prophetie stellte, dieser seiner Ansicht, deren Möglichkeit ich einmal zugeben will, hier auf so unklare Weise Ausdruck gegeben haben?

Nicht besser steht es um die Ausscheidung von v. 13. Straatman, a. a. O. 123 meint, wir könnten nicht annehmen, dass der *γλώσσαις λαλῶν* so viel Macht und Herrschaft über seine sonderbaren Bewegungen und unverständlichen Laute gehabt hätte, dass er unter dem Zungenreden beständig an die Auslegung denken und die Laute und Bewegungen danach deuten konnte. Aber muss *προσεύχεσθαι*, weil es im folgenden Vers

γλώσσῃ geschieht (im nächsten aber τῷ νοΐ!) auch hier so verstanden werden? (Baljon, a. a. O. 94) Und sollte wirklich ein Epigone, der bei der Glossolalie an das bewusste Reden in fremden Sprachen dachte, hier den Glossolalen aufgefordert haben, erst noch um Auslegung zu bitten? Das hätte nur Sinn, wenn er in fremden Sprachen geredet hätte, ohne sie zu verstehen, wie es sich allerdings die Irvingianer einbildeten.

Nach dem oben über die Capitel 12 und 14 im allgemeinen gesagten kann ich endlich auch in der Danksagung v. 18 nichts auffälliges finden, um dessentwillen ich mit Straatman, a. a. O. 126 f. im Anschluss an A ändern möchte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις, d. h. privatim, — denn das konnte dann nicht wohl weggelassen werden und wie wollte Paulus wissen, dass andre im Kämmerlein nicht ebensoviel beteten?!

Anders steht es mit der letzten Stelle aus diesem Capitel, die wir zu betrachten haben: v. 33ᵇ—36. Nach Semlers Vorgang (a. a. O. 238, 264) hat sie zuerst Straatman, a. a. O. 134 ff. und dann, wenngleich in verschiedenem Umfang, Hilgenfeld, a. a. O. 764, Holsten, a. a. O. 497 ff., van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 260, Michelsen, ThSt 1881, 168, Baljon, a. a. O. 97 ff. und Schmiedel, a. a. O. 181 f. für spätre Zuthat erklärt. Auch Heinrici, a. a. O. 458 giebt zu, dass an sich die Erwähnung der Frauen, wo man ihr auch den Platz anweise, dem aufmerksamen Leser in diesem Zusammenhang befremdlich erscheint; vor allem aber fällt auf, dass hier den Frauen etwas verboten wird, das ihnen in c. 11 gestattet wurde. Er nimmt deshalb (a. a. O. 310) an, Paulus spare sich die Abschaffung des Missbrauchs, für den er in c. 11 so umständlich begründete Vorschriften giebt, auf c. 14 auf, ja Godet, a. a. O. 132 verweist dafür auf 6, 4. 7, wo aber doch der Widerruf viel schneller auf die vorläufige Concession folgt. So sucht er schliesslich doch vielmehr in der Weise zu vermitteln, dass Paulus c. 11 der Frau nur ausnahmsweise das προσεύχεσθαι καὶ προφητεύειν gestatte, ähnlich wie schon früher andre, freilich ohne jeden Anhalt im Texte, diese oder jene Vorschrift in einem engern Sinne gefasst hatten. Meyer deutete c. 11 nur auf Privatversammlungen, Hofmann (und ebenso wohl Gronemeyer, a. a. O. 981) auf Hausgottesdienste, Beet, Commentary on St. Paul's Epistles to the Corinthians 1882. ³1885, auf Frauenmeetings; aber dann hätte das Paulus eben gesagt, zumal wenn er später das Auftreten in der Gemeindeversammlung zu tadeln beabsichtigte. Auch von dem Mitsprechen des Gemeindegebets ist προσεύχεσθαι nicht mit Hesse, Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe 1889, 109 zu verstehen, da es ein solches nach allem offenbar noch nicht gab. Und ebensowenig ist bei dem λαλεῖν

14, 34 mit Heinrici, a. a. O. 311. 459 f. daran zu denken, dass die Frauen den Propheten, mit interessierten Fragen sich vordrängend, ins Wort fielen und mitentflammt von der Verzückung des Glossenredners ungeduldig darum sich abmühten, dass ihnen die Geheimnisse, die er redete, enthüllt würden — denn dann hätte sie Paulus angewiesen, bei den Propheten geduldig auf die *διακρίνοντες*, bei den Glossolalen ruhig auf die *διερμηνεύοντες* zu warten, (Holsten, a. a. O. 496) keineswegs aber hätte er ihnen c. 11 selbst zu prophezeien erlaubt (Godet, a. a. O. 314) — noch mit Weizsäcker, a. a. O. 663 daran, dass die Frauen mit abstimmen wollten — denn auf solche Versammlungen lassen sich, wie Weizsäcker selbst, a. a. O. 554 sagt, die Worte des Paulus nicht einschränken — noch endlich mit einigen englischen Exegeten daran, dass die Frauen während des Gottesdienstes schwatzten und Privatgespräche führten — denn dazu passt nicht die positive Vorschrift des Apostels, sie sollten zu Haus ihre Männer fragen. Nein, der Widerspruch bleibt bestehen und ist in demselben Briefe unerklärlich; denn was sollten die Corinther dann von Paulus denken? Hätten sie ihm nicht auch noch Unklarheit vorwerfen müssen, wovon wir doch nichts hören? Ebenso wie 7, 17—24 ist auch 14, 33ᵇ—36 auszuscheiden. V. 33ᵇ lässt sich nämlich nicht mit dem vorhergehenden verbinden, (Holsten, a. a. O. 495, Godet, a. a. O. 310 f., gegen Heinrici, a. a. O. 458) wohl aber trotz des doppelten *ἐκκλησίαι*, das nur für uns in verschiedener Bedeutung steht, mit dem folgenden; v. 36 passt zwar auch zu 33ᵃ, aber ebenso gut zu 35, ja mit 37 kann es ursprünglich kaum zusammengehört haben; denn hier appelliert Paulus, wenngleich nicht im Ernst, an das Urteil der Corinther, das er doch v. 36 einfach zurückweist.

Ist also aus all diesen Gründen die Ausscheidung der besprochenen Verse so unumgänglich, dass sie kaum noch bestritten werden wird, so werden sie schon nach dem bisher beobachteten doch nun nicht etwa für unecht zu erklären sein. Auch *σιγάτωσαν* trägt nicht notwendig „den Charakter eines synodalen Beschlusses“ und die Berufung auf das Gesetz war zu keiner, am wenigsten aber in dieser Zeit für Paulus unmöglich. (gegen Straatman, a. a. O. 135 f., auch Heinrici, a. a. O. 460, 4) Vielmehr haben wir eine ähnliche Verweisung auf die sonstige Praxis Pauli, wie 33ᵇ auch schon 7, 17 in dem vorkanonischen Brief gefunden, in dem Paulus, wie in andern Beziehungen, so auch in dieser einen minder fortgeschrittenen Standpunkt vertreten haben wird. Als gebornen Juden war es ja für ihn selbstverständlich, zunächst den Frauen jedes Auftreten in der Gemeinde zu untersagen. Die Rabbinen verboten sogar, sich mit einem Weib über das Gesetz zu unterhalten, (Lightfoot, Horae

hebraica et talmudicae 1675, 1002) und nun sollten sie gar selbst lehren? Aber die Corinther mögen ihn bedeutet haben, das liesse sich bei ihnen nicht absolut verbieten: so verlangte denn Paulus wenigstens, dass sie sich verhüllen sollten. I. Tim. 2, 12 finden wir freilich schon wieder das Verbot des Lehrens für die Frau, das dann die Const. apost. III, 6 notdürftig mit I. Cor. 11 vereinigten.

Gehen wir zu c. 15 weiter, so haben auch hier Pierson und Naber, a. a. O. 91 ff. sieben verschiedene Fragmente unterschieden, indem sie Widersprüche fanden, wo keine sind, oder, wo das der Fall, sie übertrieben. Total verkehrt ist gleich ihre Auslegung von v. 1 ff., wo allerdings gewisse andre Schwierigkeiten vorliegen, die man schon längst auf die verschiedenste Weise durch Umstellungen oder Konjekturen zu heben gesucht hat. Aber die Hypothesen von Loman und Holwerda, (ähnlich schon Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes 1750. [4]1788, 743) hat Straatman, a. a. O. II, 30 ff., die seinige und die von Prins, de realiteit van s' Heeren opstanding 24 f. wiederum Baljon, a. a. O. 105 f. widerlegt, um seinerseits die von van Veen, exegetisch-kritisch onderzoek naar 1 Cor. 15: 1—10, 1870, 84 ff. mit einer kleinen Verbesserung aufzunehmen und zu lesen: *γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι᾽ οὗ καὶ σώζεσθε, εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε* [1]). Aber dann steht *εἰ κατέχετε* zu kahl da, weshalb Heinrici, a. a. O. 474, 2 *ὃ κατέχετε* konjiziert, was indes wiederum nach dem vorhergehenden, zumal ohne *καί*, allzu matt wäre. Endlich bei Meyer, a. a. O. 430 möchte er *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε* als nachträglichen Zusatz streichen; aber Schmiedel, a. a. O. 187, der im übrigen Baljon zuzustimmen scheint, zeigt, dass die allerdings vorliegende Verschiebung des Gedankens (nach einem Gedankenstrich) ganz passend sei, da das *εἰκῇ* weit von der Hand gewiesen werden soll. So bleibt nur noch das *γνωρίζω* auffällig, lässt sich aber nach Gal. 1, 11, wenn auch nicht gerade mit erinnern übersetzen, so doch ironisch fassen: um eure Zweifel zu zerstreuen, thue ich euch kund — das Evangelium, das ich von Anfang an gepredigt habe, nämlich das Evangelium von der Auferstehung der Toten, wie sie auf der Christi ruht. So fügt sich auch v. 3—11 ausgezeichnet hier an, obwohl es Straatman, a. a. O. 58 ff. ausscheiden und wiederum aus dem Katholizismus des zweiten Jahrhunderts ab-

1) Vgl. auch Cramer, NB VI, 1890, 21, 1: de tekst van 1 Kor. 15: 1, 2 is kennelijk bedorven. Het is de vraag of het *εὐαγγέλιον* van vers 1 ook niet het object is van het *εὐηγγελισάμην* van vers 2; sowie 29 f.

leiten will. Aber auch seine einzelnen Gründe dafür sind durchaus nicht beweisend. Denn müsste ἐν πρώτοις zeitlich gefasst werden, so würde es nach Phil. 4, 15 doch noch nicht auf das zweite oder dritte Jahrhundert weisen; bedeutet es aber nach dem Zusammenhang: an erster Stelle, so hat Paulus eben davon das μυστήριον v. 51 als σοφία ἐν τελείοις unterschieden. Ebenso wenig erinnert κατὰ τὰς γραφάς notwendig schon an Justin, auch Paulus konnte nach II, 1, 20 recht wohl so sprechen; aber war er denn überhaupt in dieser Weise von der urapostolischen Verkündigung abhängig? Ich habe dies für seine Anfänge anderwärts eingehend zu beweisen gesucht (Chronologie 50 ff. 205 ff.); die andern Bedenken Straatmans sind, soweit sie sich nicht auf den ersten Blick erledigen (und das gilt erst recht von denen Steck's, a. a. O. 180 ff.), von van Veen genügend widerlegt worden. Nun hat aber auch Holsten, a. a. O. 411* v. 5[b] angezweifelt, da Paulus sonst nirgends in seinen Briefen der δώδεκα erwähne und unmittelbar nach dem Tod Jesu sie und οἱ ἀπόστολοι πάντες kaum als neben einander bestehend gedacht werden könnten. Ich sehe nicht ein, warum, wenn doch die letzteren nach 9, 5 einen weiteren Kreis darstellten, zu dem 15, 7 wahrscheinlich auch Jakobus, der Bruder des Herrn, gerechnet wird. Keinesfalls ist hier statt πᾶσιν mit Venema und Valckenaer πάλιν zu lesen, denn das müsste vor τοῖς ἀποστόλοις stehen. (Baljon, a. a. O. 109.)

Kommen wir danach zu v. 23, so hat hier nach dem Vorgange von Michelsen, ThT 1877, 217 Baljon, a. a. O. 109 f. ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ streichen wollen. Aber gerade wenn der Vers mit dem vorhergehenden in Verbindung steht, (Baljon, a. a. O. 113, gegen Bruins, a. a. O. 391) so sind jene Worte unentbehrlich. Denn nach dem in v. 21 f. aufgestellten Prinzip konnte man fragen: warum stehen denn dann die Toten nicht gleich auf? Darauf antwortet nun v. 23: jeder in der ihm eignen Abteilung: zuerst Christus, (vgl. I. Cl. 37, 3. 41, 1, gegen Godet, a. a. O. 354 f. und vollends Pierson und Naber, a. a. O. 92, 4) dann die Christen, aber nicht gleich nach ihrem Tode, sondern bei seiner Wiederkunft. Dass παρουσία in dieser Bedeutung bei Paulus sonst nicht vorkomme, kann man nur behaupten, wenn man die Thessalonicherbriefe für unecht hält. Aber noch weniger ist daran zu denken, mit Michelsen, a. a. O. 217 ff. den ganzen Abschnitt bis v. 28 für unecht zu erklären. Baljon hat die dafür beigebrachten Argumente treffend widerlegt. Trotzdem erklärt jetzt Bruins, a. a. O. 391 ff. die betreffenden Verse nicht nur für interpoliert, sondern ausserdem für doppelt überarbeitet. Für das erste Urteil führt er noch an, dass in εἶτα τὸ τέλος eine Auferstehung von Nicht-

christen gelehrt sei, für das zweite, dass zu dieser Deutung natürlich das dann folgende nicht mehr passt. Wiederum v. 27^b f. „ist eine nähere Erläuterung von 27^a, aber eine so überflüssige, dass ich für mein Teil sehr geneigt bin, sie für eine Glosse zu einer Glosse zu halten“. So hatte auch schon Straatman, a. a. O. 235 ff. geurteilt, aber notwendig ist das nicht. (Baljon, a. a. O. 114 ff.) Nicht einmal v. 24^c braucht mit Laurent, a. a. O. 24 auf den Rand geschrieben zu werden.

Umgekehrt will Völter, a. a. O. 313 f. (vgl. auch 1892, 135) v. 29—49 ausscheiden, da damit ganz unvermittelterweise zu den in v. 17 ff. ausgesprochenen Gedanken zurückgesprungen wird, — aber konnte das nicht auch Paulus thun? Andre haben wenigstens den Anstoss, den man daran nahm, dass Paulus v. 29 die Sitte, sich für die Toten taufen zu lassen, scheinbar billigt, zunächst durch Konjekturen heben wollen. Venema, Valckenaer, Conradi, Rovers, a. a. O. 403 lasen anstatt ὑπὲρ τῶν νεκρῶν vielmehr ἀπ᾽ ἔργων νεκρῶν, Doedes strich die Worte, Baljon, a. a. O. 117 f. (auch ThSt 1890, 208 ff.) auch ὑπὲρ αὐτῶν und suchte jene auf sehr künstliche Weise als Randbemerkung zu erklären. Aber konnte Paulus denn überhaupt aus der Taufe sofort auf die Auferstehung argumentieren? So möchte Schmiedel, a. a. O. 198 lieber den ganzen Vers ausser ἐπεί und in v. 30 (καὶ?) ἡμεῖς für unecht halten; aber namentlich nach Heinricis (a. a. O. 43, 1. 514) Nachweisen über den Ursprung unsrer Sitte liegt dazu kein Anlass vor. Die weitern Bedenken Völters gegen v. 32 widerlegt er selbst, wenn er sagt: In c. 16 weiss der Apostel nur von einem sehr erfolgreichen Wirken in Ephesus zu berichten, wenn er auch nicht verschweigt, dass er viele Widersacher hat. (!) Ist aber ferner ἐθηριομάχησα, weil von einem römischen Bürger gesagt, bildlich gemeint, dann brauchte eben deshalb keine nähere Bestimmung dazugesetzt zu werden; und wäre κατὰ ἄνθρωπον doch mit Straatman, a. a. O. 253 in κατὰ ἀνθρώπων zu verwandeln, so müsste es zugleich hinter ἐθηριομάχησα gestellt werden. (Baljon, a. a. O. 120 f.) Ebensowenig kann ich Straatman, a. a. O. 257 ff. zugeben, obwohl ihm hier auch Rovers, a. a. O. 403, bedingungsweise Scholten, het oudste Evangelie 1868, 316 und mit Streichung des καί in v. 37 Baljon, a. a. O. 121 ff. beistimmen, dass in v. 36 ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ zu beseitigen, in dem folgenden aber καὶ οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν zu lesen sei. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, dass Paulus, da nach v. 50 Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, auch hier schon den irdischen und himmlischen Leib völlig getrennt haben müsse. Wie unberechtigt das sei, zeigt folgende Schilderung der Apoc. Bar. 50, 2. 51, 1. 3,

die man noch nicht (auch nicht Kabisch, JpTh 1892, 66 ff.) verschiedenen Quellen zugeschrieben hat: restituens enim restituet terra tunc mortuos quos recepit nunc, ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recipit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos . . . . Et erit postquam praeterierit ille dies statutus, tunc postea immutabitur aspectus eorum qui damnati fuerint, et gloria eorum qui iustificati fuerint . . . . et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum qui non moritur, tunc promissus illis. Aber auch wenn Paulus diese letztere Anschauung vom himmlischen Leibe gleich v. 36 f. hätte vertreten wollen, würde er dann wohl zum Beweis dafür die thörichte Theorie: *ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται* aufgestellt, ja ihre Nichtberücksichtigung den Gegnern als Thorheit vorgeworfen haben? Auch wäre danach (*καὶ*) *οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις* eine recht überflüssige Wiederholung; *γυμνὸς κόκκος* aber konnte keinesfalls auffallen und zu dem Zusatz *εἰ τύχοι* veranlassen. Meinte einer wirklich, das gesäete Korn sei doch mehr, als *γυμνὸς κόκκος*, so hätte er seinem Zweifel wohl in andrer Weise Ausdruck verliehen. *Ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ* aber, das ebenfalls ein spätrer aus Joh. 12, 24 eingetragen haben soll, wird von Holtzmann, Handcommentar zum Neuen Testament IV, 1891. [2]1892 vielmehr dort aus unsrer Corintherstelle hergeleitet. So scheint die vorgeschlagene Konjektur unannehmbar; die Wendung des Gedankens in v. 36 ist aber auch ganz natürlich, wenn man mit Straatman, a. a. O. 259 im vorhergehenden Vers den Sinn findet: wie können die Toten auferweckt werden, *ὧν τέφρα ἀπέβη τὰ σώματα* (Sap. 2, 3) „deren Leib der Tod vernichtet hat? Demzufolge musste Paulus deutlich machen, dass der Tod als Vernichtung der stofflichen Umkleidung keine negative ‚Instanz' gegen die Auferstehung der Toten ist"; ja womöglich, „dass der Tod eine unentbehrliche Vorbedingung für die Auferstehung ist". (Baljon, a. a. O. 122) Dann schliesst aber v. 36 so, wie wir ihn jetzt lesen, vortrefflich an; denn er zeigt im Bilde, dass der Mensch nur durch den Tod in ein neues Leben eingehen kann (Rückert) — obwohl Paulus dann v. 51 und später II, 5, 1 ff. auch einen nicht durch den Tod vermittelten Übergang in das neue Leben für möglich hält. (gegen (Heinrici, a. a. O. 528) Aber vorher wird v. 42^b f. noch einmal die *ἀφθαρσία* an die *φθορά* geknüpft — denn die Verse dürfen nicht mit Straatman, a. a. O. 265 ff. und Baljon, a. a. O. 124 f. ausgeschieden werden, da sie dem folgenden nicht widersprechen, vielmehr der pneumatische Leib aus dem psychischen sich entwickelt, wie das *σῶμα* aus dem *κόκκος*, obwohl Gott es ist, *ὃς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν.*

V. 45 will Straatman, a. a. O. 273 und Baljon, a. a. O.

125 f. streichen und als Citat aus Röm. 5, 12 erklären, wo aber offenbar betreffs des ersten Adam gerade das Gegenteil steht. Auch ist dann v. 46 unverständlich — denn wie sollte einer nach v. 44 auf den Gedanken kommen, erst gebe es einen pneumatischen und dann einen psychischen Leib? Ist also v. 45 zu halten, so hat doch van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 261 f., um Paulus nicht, wie er andernfalls als nötig erkennt, ein Citat aus einem Midrasch zuzutrauen, die Worte ἐγένετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν nach v. 46 gestellt. Aber dagegen spricht ausser dem eben gegen die Verbindung von v. 44 und 46 geltend gemachten Bedenken namentlich auch dies, dass v. 47 gleich nach 45ᵇ ᶜ ziemlich schleppend wäre. (Baljon, a. a. O. 127) Endlich wollte van Manen, a. a. O. 289 v. 48 f. als neben v. 47 überflüssig streichen, indem er hier mit Straatman, a. a. O. 278 den Menschen vor und nach der Auferstehung fand; aber Baljon, a. a. O. 128 f. hat diese Deutung mit Recht zurückgewiesen. Ich komme auf die Stelle nachher noch einmal zurück.

Fahren wir jetzt zunächst fort, unser Capitel auf seine Integrität zu prüfen, so hat Bruins, a. a. O. 387 ff. v. 51 f. gestrichen, weil sie ohne Zusammenhang mit dem vorhergehenden wären und der Verfasser doch sein neues Thema ähnlich wie v. 12 und 35 hätten ankündigen müssen. Ich kann weder das eine noch das andre zugeben; wohl aber möchte ich mit Straatman, a. a. O. 284, Völter, a. a. O. 1889, 315 und Schmiedel, a. a. O. 205 v. 56 als höchst wahrscheinlich unecht bezeichnen. „Die Bemerkung selbst“ so sagt ersterer, „ist sicher paulinisch, aber hier hat sie, soweit ich sehe, weder Sinn noch Verstand. Von Sünde und Gesetz ist hier sicher keine Rede; Paulus achtet vielmehr auf die so natürliche Furcht vor dem Tode, die den Corinthern die Gemeinschaft an der Herrlichkeit der βασιλεία des Herrn zu rauben drohte. Die Furcht war τὸ κέντρον des Todes; und das κέντρον hatte der Tod für einige in Corinth“. (Wollte man aber die Sünde doch hereinziehen, ergänzt Schmiedel, so wäre sie, auch sofern sie die ewige Fortdauer des Todes bewirkt, nicht selbst der Stachel, sondern sie verliehe ihn dem Tode. Eine Aussage über das Gesetz als die Macht, durch die die Sünde hervorgerufen wird, ist zumal bei seiner gänzlichen Einflusslosigkeit in Corinth vollends zwecklos.) „Auch kommt mir die nüchterne Betrachtung inmitten des apostolischen Jubellieds sehr fremd vor, und v. 56 trägt ganz die Gestalt einer dogmatischen Glosse, die zwar für die Belesenheit des Glossators in den paulinischen Schriften spricht, aber doch hier nicht sehr glücklich angebracht ist“. Freilich schaltet Paulus auch Röm. 8, 36 eine solche Zwischenbemerkung ein, die daher, wie wir sehen werden, Weisse, Michelsen und van Manen streichen

— aber dort passt sie in den Zusammenhang und wird im folgenden Vers durch ἀλλά vorausgesetzt; hier dagegen ist sie nur störend und durchaus entbehrlich. (gegen Baljon, a. a. O. 131)

Ist so bis auf diese einzige Ausnahme auch das 15. Capitel einheitlich, so fragt es sich doch noch, ob es nicht etwa als Ganzes aus unserm Brief auszulösen sei. Hagge, a. a. O. 492 f. schaltet es zwischen II, 11, 4 und 5 ein, wovon erst später die Rede sein kann. Für seine Ausscheidung aus seinem gegenwärtigen Zusammenhang beruft er sich lediglich auf das am Anfange im Widerspruch mit 7, 1. 8, 1. 12, 1. 16, 1. 12 fehlende περὶ δέ. „Ausser 15, 1“, fährt er dann fort „scheint nur noch 11, 1 eine Ausnahme zu machen, aber diese Ausnahme ist nur scheinbar; denn der Apostel geht gewissermassen nach einer Pause von neuem an den Brief, wenn er hier, wie lobt, so aussagt, dass man allezeit seiner gedenke. In 15, 1 aber geht er einfach anreihend zu einem neuen Punkt über, von dem man eine abweichende Einleitungsform nicht begreift“. Gleichwohl halte ich das nicht für entscheidend und auch die Selbsterniedrigung des Apostels v. 8 f., da sie durch das folgende wohl equilibriert wird, (anders als 9, 2) in demselben Briefe mit 1, 1 gerade noch denkbar. Dagegen wäre 15, 45 ff., wo unter dem ἔσχατος Ἀδάμ und δεύτερος ἄνθρωπος, die nach dem ersten entstanden sind, eben deshalb nicht der nach 8, 6. 10, 4 präexistente Christus verstanden werden kann, (vgl. meine Chronologie 272 f.) neben 11, 3 unmöglich, wenn dieser hier wirklich als himmlischer Mensch gedacht würde. (vgl. Holsten, JpTh 1876, 129 gegen Schmidt, Neutestamentliche Hyperkritik 1880, 56 f.) Wäre dies auszumachen, dann müsste allerdings unsre Stelle älter, aus dem vorkanonischen Brief sein, der 10, 4 Christus vielmehr in der ἀκολουθοῦσα πέτρα wiederfand. Und dafür spricht vielleicht auch im allgemeinen, dass Paulus nach 3, 2 in dem kanonischen ersten Corintherbrief diesen nicht βρῶμα reichen wollte, wie er doch zumal 15, 50 ff. sicher thut und c. 16 sich besser direkt an c. 14 anschliesst, als wenn sich zwischen diese praktischen Erörterungen auf einmal noch eine theoretische Auseinandersetzung einschiebt, die zum Schluss freilich auch praktisch gewandt wird; ja es wäre bei der entgegengesetzten Hypothese über unser Capitel möglich, dass die Corinther gerade auf Paulus' Bedenken v. 34 ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν mit ihrem selbstbewussten πάντες γνῶσιν ἔχομεν 8, 1 geantwortet hätten. Das Schlussurteil über jenen ersten Corintherbrief kann erst dann gefällt werden, wenn wir auch unsern zweiten kanonischen Brief auf ähnliche Fragmente hin durchforscht haben werden; zunächst noch zwei Worte über das letzte Capitel des ersten.

Michelsen, ThT 1876, 72 wollte ὥσπερ διέταξα ταῖς

ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας streichen, aber Baljon, a. a. O. 132 zeigte, dass dann das Übrige unverständlich wird. Dagegen hält er, a. a. O. 134 f., wie früher Holsten, a. a. O. 450 f. und Rovers, a. a. O. 404 und jetzt Bruins, a. a. O. 509 f. v. 22 für spätre Einschaltung, während ihn Hagge, a. a. O. 512 f. 529 und wohl auch Schmiedel, a. a. O. 209 nach II, 13, 10 setzen. Aber wie Paulus Gal. 6, 11 ff. noch einmal auf seine Gegner zurückkommt, so konnte er auch hier inmitten der ruhig und freudig gehaltnen Umgebung doch die Feinde Christi verfluchen: zur Ausscheidung des Verses liegt also m. E. kein Grund vor.

Im zweiten Corintherbrief finden Pierson und Naber, a. a. O. 108 ff., wie schon oben angedeutet, ein echtes Sendschreiben ihres fabelhaften Paulus Episcopus, das 1, 1—10ᵃ. 15—18. 23 f. 2, 1. 4. 4, 7—12. 5, 12. 7, 2—4. 11, 1—13, 2. 10—13 umfasst habe. Aber abgesehen von dem auch hier völlig fehlenden geschichtlichen Verständnis sind die Beweise gegen den jetzigen Zusammenhang so willkürlich und gar die für den neuen Context so verkehrt, dass kaum irgend jemand dadurch überzeugt werden dürfte. Auch Straatmans Vorschlag, (Paulus 1874, 158 f.) 1, 19 καὶ Βαρνάβα καὶ Τίτου zu lesen und Bloms Streichung von καὶ Τιμοθέου (ThT 1882, 195 f.) sind geschichtlich unmöglich. Leider kann ich auch über Völters Ausscheidung von 1, 24ᵇᶜ. 2, 2.(?) 3ᵇ. 5—11 (a. a. O. 296 ff.) nicht wesentlich anders urteilen. Denn sie fusst in letzter Linie auf der falschen Deutung von 2, 5 ff. auf den Blutschänder, die schon nach Schmiedel, a. a. O. 220 ff. nicht mehr möglich sein sollte, (vgl. auch Krenkel, a. a. O. 260 ff.) und bei Völter um so mehr überrascht, als er sie mit Bezug auf 7, 12 verwirft. Immerhin haben auch andre schon an dem Gedankenfortschritt 2, 12 f. Anstoss genommen und hat die Verse deshalb Laurent, a. a. O. 24 ff. als eine Randnote zu 1, 16 bezeichnet, Michelsen, ThSt 1881, 169 dahinter eingeschoben, was sicher unmöglich ist, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 266 und Baljon, a. a. O. 143 dagegen nach 1, 22 gestellt, wo sie aber den Zusammenhang noch mehr unterbrechen würden. Denn von 1, 15 ab erklärt Paulus die Nichteinhaltung seines frühern Reiseplans und erledigt im Anschluss daran gleich den Fall des λυπήσας. Nun aber kehrt der Brief zu seinem eigentlichen Thema zurück, und „nachdem Paulus erklärt hat, warum er nicht mehr nach Corinth gekommen sei, erzählt er jetzt, wie es ihm da erging, wohin er sich, anstatt nach Corinth, von Asia aus begab.“ (Hofmann, a. a. O. II, 3. 1866. ²1877)

Weiter scheidet Völter, a. a. O. 299 ff. 3, 6—4, 7ᵃ aus, (1892, 136 ff. sogar 2, 16ᶜ—4, 6) was allerdings durch eine kühne Umdrehung des Bildes vom γράφειν, zu der sich indes gleich nachher v. 7. 13 in der entgegengesetzten Deutung

der δόξα auf dem Angesicht Mosis ex. 34, 29 ff. ein Analogon findet, nur ziemlich äusserlich an das vorhergehende anschliesst. Aber auch unpassend? Paulus hat im vorhergehenden das Misstrauen der corinthischen Gemeinde gegen seine Person zu widerlegen gesucht, jetzt wendet er sich zur Vertheidigung seiner Lehre gegen die seiner Gegner. Aber hier findet nun Heinrici, das zweite Sendschreiben 183, 4, vgl. Meyer-Heinrici, der zweite Brief an die Korinther ^{7}1890, 93* v. 15 überflüssig und unbefriedigend, indes das letztere wenigstens würde nur zutreffen, wenn τὸ κάλυμμα v. 14 noch dasselbe, wie v. 13 und nicht bereits hier etwas anderes wäre. Gleich nachher erklärt Michelsen, ThT 1887, 186 τὸ πνεῦμα κυρίου 3, 17 und καθάπερ (so ist statt καθώς zu lesen) ἀπὸ κυρίου πνεύματος v. 18 für onduldbaar und will dafür dort τὸ πνεῦμα κυριεύει, hier καθὼς ὑπὸ Κ, ΝΟΥ = καινοῦ πνεύματος lesen: indes dadurch würde die Argumentation weniger straff und hätte Paulus mit 17^{b} sein I, 12, 3. 14, 32 f. aufgestelltes Prinzip wieder in Frage gestellt.

Wie die Verfasser der Verisimilia über die Fortsetzung von 4, 7—12 urteilen, ist nicht recht klar. S. 109 und 111 wird daran 5, 12 angeschlossen, dagegen S. 119 schon nach 4, 11 eingeschoben und endlich zwei Zeilen weiter behauptet: vs. 12 tam est corruptus, ut de eo iudicium pronuntiare non possimus. Vielleicht ist 4, 12 und 5, 13 zu lesen, zu dem schon S. 99, 1 gefragt war: an fragmentum loci de glossolalia? Aber dadurch wird die Sache nicht besser, und auch die Ausscheidung von 5, 10^{bc}, die Michelsen, a. a. O. 174 und von 5, 16, die Völter, a. a. O. 1889, 301. 1892, 139 f. in Erwägung giebt, lässt sich nicht beweisen.

Dagegen bezeichnete er es mit Recht, a. a. O. 1889, 299, als evident, dass 6, 14—7, 1 nicht an seinem Platz steht. Auch Pierson und Naber, a. a. O. 112. 119, wittern hier, ebenso wie vorher, nachher und in dem Stück selbst Lücken; aber dass schon die zahlreichen, obengenannten Gelehrten das Stück ausgeschieden hätten, davon haben sie natürlich keine Ahnung. Doch sind nun auch jene über den Ursprung desselben uneinig. Während es Ewald ursprünglich in einem Zusammenhang wie I, 8—10, Hausrath genauer hinter 10, 22, Pfleiderer dagegen hinter c. 6, Völter schon hinter 6, 11 lesen wollte, Hilgenfeld, Franke und Whitelaw aus dem vorkanonischen Corintherbrief ableiteten und Emmerling, Renan, Sabatier, Sanday sich nicht bestimmt äussern, haben es Schrader, Straatman, Holsten, Michelsen, Rovers, van de Sande Bakhuyzen, Baljon und Krenkel für unecht erklärt; doch haben van Manen, Baljon und Schmiedel wenigstens die sprachlichen Gründe dafür zurückgewiesen und

hat letzterer die Ableitung von einem judenchristlich gerichteten Manne mindestens als möglich bezeichnet — wenn die Verse 6, 14—18 nicht etwa doch von Paulus stammten. Jedenfalls unterbrechen sie auf's schroffste den Zusammenhang, da Paulus vorher und nachher vielmehr den Corinthern seine Liebe versichert, und nach ihrem Inhalt lassen sie sich auch nicht durch Hinweis auf die in Corinth verbreiteten heidnischen Laster rechtfertigen, auf die jene Stellen 2, 5 ff. 7, 12 übrigens fälschlich bezogen werden — denn in unserm Abschnitt ist gar nicht von solchen Lastern, sondern nur vom Götzendienst die Rede. (Schmiedel, a. a. O. 253, gegen Klöpper, Der zweite Corintherbrief 1882, 338) Und beruft man sich endlich noch auf 12, 20, wo ebenso nach jener Tagesfrage die grossen sittlichen Anliegen der Gemeinde zur Sprache kämen, so werden wir noch sehen, dass auch diese Verse nicht im richtigen Zusammenhang stehen. Gilt das jedenfalls von den hier besprochenen, so hat nun auch schon Franke darauf hingewiesen, dass dadurch jenes Missverständnis I, 5, 9 verständlicher würde, wenn Paulus in der That zuerst das grundsätzliche Verhältnis schneidig ausgesprochen hatte. Aber hätte er da nicht doch sich verstellt oder wenigstens bedenklich geirrt, wenn er dann v. 10 als so selbstverständlich hingestellt hätte, dass die Corinther allerdings mit den πόρνοι τοῦ κόσμου τούτου ἢ πλεονέκται ἢ ἅρπαγες ἢ εἰδωλολάτραι verkehren könnten? Sehen wir näher zu, so „verbietet der Apostel II, 6, 14 ff. keineswegs solchen Umgang, sondern allein das Teilnehmen an heidnischer Sünde,“ (Heinrici, a. a. O. 332) dies aber allerdings mit einer solchen Schärfe, dass man ihn leicht in jenem Sinne missverstehen konnte. Ebenso aber hatte er sich sonst in jenem Briefe, nämlich I, 10, 14 ff. und auch 15, 33 ausgesprochen; wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir auch unsere Verse zur Rekonstruktion jenes verloren geglaubten Sendschreibens verwenden.

Wie über sie, stimmen nun auch eine ganze Reihe von Gelehrten darin überein, dass sie c. 8 und 9 in demselben Briefe für unmöglich erklären, auf deren congruente Anlage Pierson und Naber, a. a. O. 108 mit Recht aufmerksam machen. Namentlich konnte Paulus, nachdem er in c. 8 so ausführlich von der Collektenangelegenheit geredet, auch wenn v. 24 vollständig wäre, unmöglich 9, 1 fortfahren: *περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους περισσόν μοί ἐστιν τὸ γράφειν ὑμῖν.* Denn wenn er auch v. 5 ff. noch einige weitere Vorschriften zu erteilen hatte, so konnte er doch unmöglich so reden, wenn er vorher in der Weise von c. 8 hatte Ermahnungen geben müssen. Vollends das *γάρ* ist ganz unpassend und kann gewiss nicht über das andere *γάρ* v. 2 hinweg zu v. 3 f. genommen werden. (Klöpper, a. a. O. 396 f., gegen Schmiedel,

a. a. O. 268) Auch bleibt dann Rückerts Vorwurf (Der zweite Brief Pauli an die Corinther 1837, 270) bestehen, den Klöpper, a. a. O. 398 freilich philisterhaft nennt, Paulus habe mindestens unweise gehandelt, wenn er zu gleicher Zeit die Macedonier vor den Corinthern und diese vor jenen rühmte: denn dies konnte, wenn es misslang, zu nichts besserm führen, als den Apostel auf beiden Seiten bloszustellen. Schmiedel, a.a.O. 269 nimmt dem gegenüber zu der Auskunft seine Zuflucht, das Präsens *καυχῶμαι* 9, 2 besage nur, dass er es nicht ausdrücklich zurücknahm, weil er eben hoffte, dass es sich doch noch bewähren würde — aber ist es anstatt solcher Künsteleien nicht ratsamer, jenen Bedenken weiter nachzugehen? Denn auch wirkliche Widersprüche bestehen zwischen c. 8 und 9. Ist schon die macedonische Sammlung hier noch im Gange, dort dagegen wesentlich abgeschlossen, so handelt es sich vollends bei den Corinthern hier noch um ein *προκαταρτίσαι τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν*, dort dagegen um ein *προενάρξασθαι τὸ ποιῆσαι ἀπὸ πέρυσι*, jetzt aber nur noch um ein *ἐπιτελέσαι τὸ ποιῆσαι*. (Baljon, a. a. O. 151) Denn hier, 8, 10 darf nicht mit Wassenbergh und van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 268 *οὐ μόνον τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι* oder mit Mangey und Baljon, a. a. O. 152 *οὐ μὲν τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ τὸ θέλειν* gelesen werden, ebensowenig wie, um dies gleich hier einzuschalten, der vorhergehende v. 9 mit Völter, a. a. O. 301 zu streichen ist. Auch hätte Paulus zur Zeit von II, 1—8 wohl nicht mehr erwartet, die Urgemeinde werde in jener Kollekte eine Unterordnung des Bekenntnisses der Corinther unter das Evangelium Christi sehen, wie doch 9, 13 zu verstehen ist. Mithin müsste c. 9, wenn es überhaupt nach Corinth und nicht, wie Semler wollte, an die achäischen Gemeinden im ganzen adressiert war, früher als c. 8 geschrieben sein, wie Baljon, a. a. O. 151 meint, nicht später, wie Michelsen, ThT 1873, 424, Hagge, a. a. O. 483 ff. und Lipsius ebenda 531, 1 annahmen. Aber wann könnte das näher gewesen sein? Liest man 9, 4 *μήπως ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες κτλ.*, so wird man dadurch unmittelbar an I, 16, 2 *ἵνα μὴ ὅταν ἔλθω* und weiterhin v. 5 ff. *ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω κτλ.*, also den frühern, einfacheren Reiseplan erinnert, und wird dann auch das *καθὼς ἔλεγον* II, 9, 3 auf I, 16, 1 f. deuten. Paulus wird also unsern Brief den ersten Gesandten, die er in der Kollektenangelegenheit — wahrscheinlich auf Grund der günstigen Nachrichten des Timotheus — nach Corinth schickte, als Empfehlung mitgegeben haben, wie er I, 16, 3 von hier aus Vertreter der Gemeinde *δι᾽ ἐπιστολῶν* nach Jerusalem zu schicken versprochen hatte. Nun ersehen wir aber in der That aus II, (8, 6.) 12, 18, dass Titus und ein Bruder schon einmal in Corinth gewesen waren und von damals her dort als *πλεονέκται*

galten; wir werden also an sie bei den ἀδελφοί II, 9, 3 zu denken haben. Dann aber wird es erst recht unmöglich, c. 8 und 9 auf dieselbe Mission zu beziehen; denn dort ist v. 16 f. 18 ff. 22 vgl. 23 nicht blos von zwei, sondern drei Gesandten die Rede, die ausserdem wenigstens zum teil Macedonier zu sein scheinen, während dies für die ἀδελφοί 9, 3 dadurch ausgeschlossen sein dürfte, dass Paulus v. 4 fortfährt: *μήπως ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες . . . καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς.* Was für ein Landsmann Titus gewesen, wissen wir nicht, obwohl ihn Wieseler, a. a. O. 204, der Brief Pauli an die Galater 1859, 572 ff. in dem Wirt des Paulus in Corinth act. 18, 7 auf Grund der Lesart von ℵE *Τίτου Ἰούστου* wiederfinden wollte. Indes vor ihr verdient doch das ungewöhnlichere *Τιτίου* auch deshalb den Vorzug, weil uns zunächst allerdings nur für Arretium eine Töpferfamilie der Titii bezeugt ist, die aber leicht in Corinth eine Filiale angelegt haben könnte. Und wäre auch *Τίτου* zu lesen und dieser Titus mit dem Gefährten des Paulus zu identifizieren, so war doch selbst dann nicht ausgeschlossen, dass dieser in unserm Falle bei seinen eignen Mitbürgern durch eine *συστατικὴ ἐπιστολὴ* Pauli beglaubigt werden musste. Vollends dass sein Name in c. 9 nicht genannt wird, ist bei der Unvollständigkeit des Briefs ein ganz gegenstandsloser Einwand. Auch *παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι* 9, 2 würde nur der traditionellen, nicht einer revidierten Chronologie der paulinischen Briefe widersprechen, wie ich sie anderwärts zu begründen gesucht habe; dagegen wäre es allerdings für die Hypothese verhängnisvoll, wenn der Brief nach v. 2 als in Macedonien verfasst gedacht werden müsste. Denn anzunehmen, Paulus habe etwa von Ephesus aus einmal einen Abstecher nach Macedonien gemacht und dort gerade unsern Brief geschrieben, haben wir absolut keinen Grund. Aber das *καυχᾶσθαι* konnte ja auch brieflich oder durch Boten erfolgen und hebt das *αὐθαίρετοι* 8, 3 keineswegs auf. Und so können wir wohl in unserm Capitel mit Bestimmtheit das Fragment eines weiteren, bisher unbekannten Corintherbriefes, der Zeitfolge nach des dritten erkennen.

Dass c. 10—13, um vorläufig so abzugrenzen, nach Inhalt und Ton von dem vorhergehenden durchaus verschieden ist, wurde schon oben als jedermann einleuchtend bezeichnet und wird auch von allen zugegeben, wenngleich von den meisten aus der besondern Absicht des Apostels erklärt. Er wolle, nachdem er seine Aussöhnung mit der Gemeinde als ganzer vollzogen, jetzt desto sicherer nur seine zugewanderten Gegner und die von ihnen bethörte Minderheit zu Boden schlagen. Aber in Wahrheit ist in den vier letzten Capiteln keineswegs nur von diesen die Rede, und wenn man deshalb annimmt, Paulus verhandle hier über die Gegner vor und mit der Gemeinde, so

widerspricht auch dies noch dem versöhnlichen Ton von c. 1—9. (Schmiedel, a. a. O. 75 ff., Cramer, NB VIII, 4, II) Dazu kommt besonders, dass Paulus unmöglich, während er 12, 16 ff. unter dem Verdachte der Unterschlagung stand, so, wie es c. 8 geschieht, zu reichlicher Beisteuer auffordern konnte. (Schmiedel, a. a. O. 79) Und aus diesen beiden Stellen folgt nun zugleich auch, dass die vier Capitel früher als die acht ersten geschrieben sein müssen, wie Weisse, früher Holtzmann, Wagenmann, Michelsen, Hagge, Lipsius, Seufert, Pfleiderer, Steck, Brückner, Völter und Cramer annehmen, nicht später, wie Semler, Greeve, Weber, wohl auch Paulus und neuestens Krenkel wollen. Denn wir sahen bereits, dass 12, 18 auf c. 9, den dritten Corintherbrief zurückweist, wir werden also in c. 10—13 einen vierten finden dürfen, in dem sich Paulus gegen jene Verdächtigung seiner Abgesandten und die gegnerische Kritik seiner apostolischen Persönlichkeit verwahrt. Dazu passt nun ausgezeichnet der II, 3, 1. 5, 12 vorausgesetzte Tadel der Corinther, Paulus empfehle sich selbst und ihr einen Vers weiter durchklingendes Bedenken gegen jene Ausführungen des Apostels in c. 12. Endlich ist auch der compliciertere Reiseplan, wegen dessen Nichteinhaltung sich Paulus 1, 15 ff. verteidigt und der in dem dritten Briefe noch nicht zu finden war, in dem vierten, nämlich 12, 14. 13, 1 thatsächlich enthalten. Denn wenn Paulus dort droht, er wollte nächstens zum dritten Male zu ihnen kommen und dann nicht schonen — so verstand sich von selbst, dass er auf dem direkten Wege, also zur See kommen würde. Auch 10, 15 f. ist ja nicht von der Absicht, längere Zeit in Corinth zu bleiben und von da noch nicht in Angriff genommene Gebiete aufzusuchen, die Rede, sondern wird nur eine ferne, auf das Missionswerk des Paulus im grossen gerichtete Perspektive eröffnet. (ebenda 81 gegen Krenkel, a. a. O. 276 f.) Endlich darf man nicht einmal dies gegen unsere Hypothese geltend machen, dass von der Beleidigung, die dann 2, 5 ff. 7, 12 erwähnt wird, in c. 10—13 keine Rede ist. Denn da sie Paulus nicht direkt betroffen zu haben scheint, hat er wohl auch ihre Sühne vielmehr dem beteiligten selbst überlassen, dessen Brief er 10, 1 mit *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος* fortsetzt. (Pfleiderer, a. a. O. 106 f., ähnlich Hausrath, Der Vierkapitelbrief 28, Krenkel, a. a. O. 346 f. 360 f.) Soweit er aber selbst betrübt war, konnte er doch noch nicht Genugthuung fordern, da damals nicht blos die Christusleute, sondern die ganze Gemeinde an ihm zweifelte. Wenn endlich Krenkel einwendet, diese vier Capitel wären kein Thränenbrief, sondern voller Stolz und Ironie, so war beides namentlich für einen antiken Menschen durchaus vereinbar. (gegen ebenda 268 ff., vgl. auch Sabatier, a. a. O. 148 f., Klöpper, a. a. O. 56)

So wird man also mit Fug und Recht in c. 10—13 das Fragment eines vierten Corintherbriefs erkennen dürfen — denn die Capitel mit Hagge, a. a. O. 511 und Völter, a. a. O. 305 f. an I, 4, 21 anzuschliessen, ist schon nach dem oben dazu bemerkten unmöglich. Wohl aber enthalten nun sie selbst wieder mancherlei Interpolationen.

Dass zunächst 10, 6 hinter 11, 2 zu versetzen sei, hat Hitzig-Steiner, Die zwölf kleinen Propheten 1854. [4]1881, 15 nur behauptet; dagegen dass die auch in D*FGdfg und bei abendländischen Kirchenvätern fehlenden Worte οὐ συνιοῦσιν oder συνιᾶσιν oder συνίσασιν· ἡμεῖς δέ v. 12 f. unecht sein müssen, haben Fritzsche, de nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios epistolae locis II, 1824, 41 ff., Holsten, ZwTh 1874, 7 und Schmiedel, a. a. O. 275 f. erwiesen. Denn erstlich erwartet man nach v. 12[a] einen Satz, der sagt, was Paulus wirklich thut; folgte aber doch eine Aussage über die Gegner, so müsste sie anders als hier lauten. Desto besser passen die Participia auf Paulus, der sich an sich selbst mass und sich mit sich selbst verglich, d. h. mit seinem idealen Ich, aber nicht mit seinen Gegnern, und sich deshalb nicht ins Ungemessene, sondern nach dem Mass des Massstabs, den ihm Gott als Mass zugetheilt hatte, rühmte. Da aber allerdings jene Worte: ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες καὶ συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς, obwohl nicht ohne Parallele, (vgl. Wetstein, Novum Testamentum II, 1752) doch minder verständlich waren und bei dem aussergewöhnlichen Gebrauch des Reflexivpronomens der dritten Person nicht auf Paulus zu gehen schienen, so schaltete irgend ein alter Abschreiber jene vier Worte ein, und von ihm kamen sie dann in die andern Handschriften.

Gehen wir zum nächsten Capitel weiter, so könnte hier in v. 4, da Paulus kaum zugegeben hätte, dass die Corinther einen andern Geist empfingen, λαμβάνετε Zuthat eines Lesers sein, der sich bei der Predigt eines andern Geistes nichts denken konnte. (Michelsen, ThT 1876, 79, Baljon, a. a. 156 f., Cramer, a. a. O. 32). Am Schluss aber ist sicher nicht ἂν εἴχεσθε zu lesen (gegen Hagge, a. a. O. 529 f. vgl. van Manen, a. a. O. 297) — denn die Furcht v. 3 kann nimmermehr durch den Hinweis auf etwas begründet werden, wovon der Redende selbst sagt, dass es gar nicht eintritt — sondern entweder ἀνείχεσθε oder ἀνέχεσθε, und zu übersetzen: da liesst oder lasst ihr euch das schönstens gefallen! Danach vermutet Hagge, a. a. O. eine Lücke, da das γάρ v. 5 allerdings nicht recht anzuschliessen scheint; aber man braucht nur zu ergänzen: also lasst euch auch von mir etwas gefallen, so passt es sofort. Keinesfalls ist I, 15 hier einzuschieben, woran sich ja auch II, 11, 5 f. gar nicht anschliessen würde.

Weiter wollten Holsten, a. a. O. 23 f. und Rovers,

a. a. O. 404 v. 6[ab] streichen, weil es die klare Antithese zwischen *μηδὲν ὑστερηκέναι* und *ἐν παντὶ φανερωθέντες* verdunkele und im Widerspruch mit dem vorhergehenden und folgenden stehe. Baljon, a. a. O. 157 f., Heinrici, a. a. O. 452 und Schmiedel, a. a. O. 282 f. haben diese Bedenken mit leichter Mühe zurückgewiesen und ausserdem darauf hingedeutet, dass in dem gereinigten Text der Wechsel zwischen dem Infinitiv *ὑστερηκέναι* und dem Partizip *φανερώσαντες* — denn so wird vielmehr zu lesen sein — anstössig wäre. Noch weniger liegt Grund vor, mit Hagge, a. a. O. hinter v. 6 eine Lücke anzunehmen und in dieselbe den Abschnitt I, 9, 1—18 einzuschieben. Es soll auf diese Weise eben nur der im ersten Brief ausgeschiedene Abschnitt untergebracht werden, was im vorstehenden bereits anders und hoffentlich glücklicher geschehen ist.

Endlich am Schluss des Capitels wollte Venema v. 30 f. hinter 33 stellen, was ja an sich möglich wäre, wenn nur nicht dann 12, 1 das abermalige *καυχᾶσθαι δεῖ* auffiele. Nach 11, 31 erwartet man vielmehr ein Beispiel von Schwachheit, wie es allerdings eben v. 32 f. auf den ersten Blick nicht zu enthalten scheint. Nachdem schon Prins, de brief van Paulus aan de Galatiërs darauf aufmerksam gemacht hatte, haben deshalb Michelsen, ThT 1873, 424 ff., Holsten, a. a. O. 388 ff., Rovers, a. a. O. 404, van Manen, a. a. O. 297 f., Paulus I, 1890, 71, Baljon, a. a. O. 159 ff., Hilgenfeld, ZwTh 1888, 200, 1, Schmiedel, a. a. O. 290 ff. und Cramer, a. a. O. 57 ff. 69 jenes Beispiel erst in dem *σκόλοψ* 12, 7 gefunden und entweder 11, 32—12, 1[ab] oder auch v. 1 und die fünf ersten Worte in v. 7 gestrichen. Aber eigentlich müsste man, wie Heinrici, a. a. O. 478 bemerkt, dann auch noch einen Schritt weiter gehen und sogar den Bericht über die Ekstase v. 2—5 oder 6 streichen: dann erst wäre der Zusammenhang ganz geschlossen. Aber das ist er auch im vorhergehenden nicht. Der Apostel will sich von 11, 16 ab, wenngleich *ἐν ἀφροσύνῃ*, rühmen und kommt dabei schliesslich auf seine Leiden und seine Schwachheit. So ruft er v. 30 aus: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι* — natürlich nicht mehr *ἐν ἀφροσύνῃ*, sondern *κατὰ κύριον*. Cramer, a. a. O. 60 findet auch schon diesen Zusammenhang unmöglich und stellt v. 30 und 31 um; aber dann stünde v. 31 ganz asyndetisch. In Wahrheit beteuert der Apostel hier eben dies, dass es ihm mit der Parodoxie v. 30 Ernst war und führt nun zum Beweis dafür sein Verhalten in seiner ersten Todesgefahr an den Thoren von Damaskus an: dadurch liess er sich nicht etwa von seinem Vorhaben abschrecken, sondern ging gerade in Feindesland und bereitete sich dort für seinen neuen Beruf vor, wie er das den

Corinthern früher ausführlicher erzählt haben wird. Wo sollte dagegen ein Interpolator diese ausgezeichnet glaubwürdige Nachricht herhaben? Michelsen meint, aus Act. 9, 22 ff., wo aber vom Ethnarchen des Königs Aretas kein Wort steht und vielmehr diese Notiz des zweiten Corintherbriefs benutzt worden sein dürfte. (vgl. meine Chronologie 105 f.) Auch würde der Glossator, nach dem abgerissnen Charakter anderer, wirklicher Einschaltungen zu urteilen, die seine wohl nicht so mit dem folgenden in Einklang gesetzt haben, wie es durch 12, 1[ab] geschehen sein soll. In Wahrheit setzt der Vers vielmehr die Auseinandersetzung von 11, 16 ab fort. Paulus fühlt immer mehr, er muss sich wirklich rühmen, und nicht blos seiner Schwachheit, sondern seiner Gesichte; thut er das, dann ist er nicht *ἄφρων*, wie ihm die Gegner vorgeworfen hatten; aber er will es nicht thun, damit keiner zu hoch von ihm denke — also handelt es sich gewiss nicht um eine Verteidigung seiner Visionen, wie Heinrici, a. a. O. 482 f. will. Und zugleich wird er durch den *σκόλοψ* vor Überhebung geschützt, im Gebetskampf gegen den er aber doch wieder die Erfahrung gemacht hat: *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.* Und hier kommt er nun wieder auf das *καυχᾶσθαι ἐν ἀσθενείαις*, das man aber keineswegs als Grundgedanken des ganzen Abschnitts ansehen darf. Der Gedankenfortschritt des Apostels ist eben oft genug kein streng logischer und am wenigsten in diesen vier Capiteln, in denen man die Aufregung über jene *λύπη* noch nachzittern fühlt.

Innerhalb des letztbesprochnen Abschnitts will übrigens Cramer, a. a. O. 65 f. auch noch v. 3 f. streichen, da Paulus, wenn er zwei verschiedne Gesichte gesehen hatte, doch nicht die Verzückung nach dem dritten Himmel erwähnt haben würde, wo nach den Rabbinen nichts zu hören und zu sehen war. Aber wenn sich Cramer dafür auch auf Test. Levi 3 beruft, so waren doch gerade danach eben im dritten Himmel *αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν, οἱ ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως*, obwohl allerdings erst von den *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* des vierten gesagt wird: *ἐν ᾧ ὕμνοι ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέρονται*, wie auch Paulus erst im Paradies *ἄρρητα ῥήματα* hörte. (vgl. auch Apoc. Mos. 37) Ebensowenig kann ich mit Rovers, Heeft Paulus zich ter verdediging van zijn apostelschap op wonderen beroepen 1870, ThT 1870, 606 ff. und Baljon, a. a. O. 163 ff. v. 12 oder auch nur mit Matthes, Scholten, Het Paulinisch Evangelie 1870, 464 f. und Cramer, a. a. O. 75 f. die Worte *σημείοις — δυνάμεσιν* ausscheiden. Was die ersten beiden betrifft, so halten sie es für unmöglich, dass Paulus sich auf Wunder berufen habe, nachdem er doch 3, 1 f. als seine einzige Empfehlung das Werk des Geistes, durch ihn in der Gemeinde

vollbracht, bezeichnet und I, 1, 22 das Verlangen der Juden nach Zeichen mit augenscheinlichem Widerwillen erwähnt hatte. Aber die erstgenannte Stelle ist falsch erklärt und die letztere spricht nur von falscher Wunder-, wie Weisheitssucht. Grammatisch liegt an der unsrigen jedenfalls kein Anstoss vor; schwierig ist in der That nur der zweifache Sinn, in dem *σημεῖα* gebraucht wird. Aber das reicht entfernt nicht hin, die Verse zu verdächtigen.

Dagegen muss ich den Schluss des Capitels von v. 20 ab beanstanden, wie jetzt auch Cramer, a. a. O. 84 f. diesen Sündenkatalog hier unpassend findet. Aber es genügt nicht, v. 20 von *μήπως* ab auszuscheiden; auch das übrige ist bedenklich. Denn v. 20ᵃ fürchtet der Apostel, bei seiner Ankunft — es heisst nicht mehr *τρίτον ἐλθών* und auch *πάλιν* v. 21 gehört, da es sonst schon bei *ἐλθών* v. 20 zu erwarten wäre, wohl vielmehr zu *ταπεινώσει* — wieder durch Gott gedemütigt zu werden und viele Sünder gegen das sechste Gebot beklagen zu müssen. Das war aber bei seiner zweiten Anwesenheit, soweit wir wissen, nicht der Fall gewesen; da war er beleidigt und dadurch betrübt worden; dagegen das erste Mal war er *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ* dagewesen und hatte danach in dem ersten, vorkanonischen Brief I, 3, 21 ähnlich wie hier vor Parteiungen gewarnt. An diese haben auch hier schon Heinrici und Cramer denken wollen, aber in Wahrheit existierten jetzt nur noch *οἱ τοῦ Χριστοῦ*; wir werden also aus all diesen Gründen unsre Verse dem ersten Corintherbrief zurechnen müssen, zumal dann die Lästerrede I, 4, 18 verständlicher ist, als wenn sie auf eine nicht bestimmt in Aussicht gestellte, und nur als selbstverständlich zu erwartende zweite Anwesenheit Pauli geht. Hier wurden die Verse aber eingeschaltet, weil dann 13, 2, wenngleich in ganz anderm Sinne, auch von *προημαρτηκότες* die Rede ist. Hagge, a. a. O. 511 f. wollte an sie noch I, 5 f. anfügen, aber wir haben gesehen, dass zur Ausscheidung dieser Capitel aus dem ersten kanonischen Brief kein Grund vorliegt. Ebensowenig sind mit Cramer, a. a. O. 100 die letzten sechs Worte von 13, 10 auszuscheiden. Dagegen dürfte allerdings endlich der Schluss v. 11—13 ursprünglich hinter c. 8 (oder 9) gestanden haben; denn hier passt sein ruhiger Ton nicht recht zu dem vorhergehenden. Nachdem aber (c. 9 und) 10—13, 10 angefügt worden waren, schien der Schluss an falscher Stelle zu stehen und wurde deshalb an das Ende des Ganzen versetzt, wo das *καταρτίζεσθε* nun zugleich das *κατάρτισιν* v. 9 wiederaufnehmen konnte.

Wir haben also nach allem fünf Corintherbriefe zu unterscheiden, von denen uns freilich nur der zweite in I, 1, 1—3, 9. 4, 1—7, 16. 25—8, 13. 10, 31—14, 33ᵃ. 37—40. 16, 1—24

und der fünfte in II, 1, 1—6, 13. 7, 2—8, 24. 13, 11—13 vollständig erhalten sind. Vom dritten (II, 9) und vierten (II, 10, 1—12, 19. 13, 1—10) ist vielleicht nur wenig verloren, während vom ersten wahrscheinlich nur etwa zehn einzelne Bruchstücke sehr verschiedenen Umfangs erhalten sind, die man kaum mehr mit Sicherheit in die ursprüngliche Reihenfolge wird bringen können. Dürfen wir aber annehmen, dass, wie so viele andre Briefe des Apostels, auch dieser die dogmatischen Fragen vorausnahm, so begann er vielleicht nach dem jedenfalls sehr einfachen Eingangsgruss, die Nichtursprünglichkeit des Capitels in seinem jetzigen Zusammenhang als wirklich erwiesen vorausgesetzt, gleich mit I, 15, 1—55. 57 f., (vgl. das schon oben verglichne γνωρίζω δὲ ὑμῖν zu Anfang des Galaterbriefs) worauf nach einer kurzen Zwischenbemerkung II, 12, 20 f. folgen mochte. Dann wäre damit für das weitre ein doppeltes Thema aufgestellt worden und hätten nun zunächst die Fragmente I, 3, 10—15. 21—23, sowie wohl auch v. 18—20, dann II, 6, 14—7, 1 und I, 3, 16 f. ihre Stelle gehabt, beide in dieser oder der umgekehrten Reihenfolge. Freilich in jedem Falle hat das Nebeneinander der letztgenannten Stücke seine Schwierigkeiten, aber bei genügenden Zwischengliedern war es doch möglich. Nun folgte wahrscheinlich 7, 17—24 und 9, 1—10, 22. 25—30, sowie 14, 33ᵇ—36, zumal dann die Corinther in ihrem Gemeindeschreiben, an das sich wiederum Paulus in seinem zweiten Brief von c. 7 ab anschliesst, dieselbe Ordnung befolgt hätten, wie der Apostel in seinem ersten Schreiben, das ja sicher jene Materien schon behandelt hatte. Ausserdem war in demselben jedenfalls und zwar gewiss, ebenso wie in dem zweiten Brief am Ende, von der Kollekte und dem Besuch des Apollos die Rede; denn die Anfrage der Corinther in dieser doppelten Beziehung setzt selbstverständlich eine entsprechende Mitteilung des Paulus voraus. Dagegen stammt das Citat Pseudocypr. de aleator. 4: quicunque frater more alienigenarum vivit et admittit res similes factis eorum, desine in convictu eius esse; quod nisi feceris, et tu particeps eius eris, nicht aus unserm Brief, (gegen Minasi, La Dottrina del Signore 1891, XXXI f. vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, 1893, 3), sondern aus Herm. mand. 4, 1, 9 (Gebhardt und Harnack, Patr. apost. opp. III, 1877, L, 2, Harnack, TU V, 1, 1888, 69, Callewaert, Une Lettre Perdue de S. Paul et le De Aleatoribus 1893, Kihn K 1893, 1, 568 f.) So sind wir für die Rekonstruktion dieser dem ersten kanonischen Brief vorangehenden Correspondenz zwischen dem Apostel und der Gemeinde durchaus auf jene mehr oder minder sichern Vermutungen angewiesen. Denn dass der apokryphe Briefwechsel zwischen beiden, der uns nicht nur in doppelter armenischer, sondern

neuerdings auch in doppelter lateinischer Recension vorliegt, auf jenen echten zurückginge, ist schon durch das über Inhalt und gegenseitiges Verhältnis beider Briefe sicher zu behauptende ausgeschlossen. Selbst wenn man mit Vetter, Der apokryphe dritte Corintherbrief 1894, 16 ff. v. 23—40 des Schreibens Pauli von dem übrigen trennen wollte, so erreichte man doch damit nur dies, die beiden über den Ursprung unsrer Correspondenz bisher aufgestellten Hypothesen vereinigen zu können, nämlich als ganzes dieselbe c. 200 als antibardesanitische Streitschrift entstanden zu denken, wie Vetter schon früher, TQ 1890, 611 f. und auch Harnack, ThLz 1892, 4 und Geschichte I, 38 f. wollte, den Brief der Corinther aber, das historische Zwischenstück und von dem Brief Pauli v. 1—22 aus den griechischen Paulusakten abzuleiten, wie Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, 607 ff. 879. 887. behauptete. Aber auch er setzt (ebenda 891) diese Schrift erst um 150—180 an, also zu einer Zeit, da der echte Briefwechsel zwischen Paulus und den Corinthern nicht mehr vorhanden gewesen sein dürfte. Denn schon Clemens Romanus, der, wie ja auch die mehrfach citierte Stelle 47, 1 mindestens nahelegt, in der That nur den ersten kanonischen Corintherbrief kennt, las doch nach der ebenfalls bereits erwähnten Stelle 37, 3 in ihm schon c. 15, wie wir überhaupt später nirgends mehr als zwei Corintherbriefe finden; der vorkanonische muss also, wie es nach dem oben S. 10 bemerkten durchaus denkbar ist, schon in Corinth selbst in die beiden kanonischen aufgelöst worden sein, nachdem vorher der dritte und vierte an den fünften angeschlossen worden waren [1]).

---

1) Dass schon der Hebräerbrief den ersten an die Corinther voraussetze, kann ich trotz Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 1885. [3]1892, 298 nicht zugeben; vgl. auch Weiss, Einleitung in das Neue Testament 1886. [2]1889, 328, 1 gegen Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887, 291, 1.

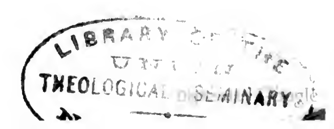
III. Der Römerbrief.

Was die Zahl der Namen betrifft, ist die Einheitlichkeit des Römerbriefs kaum minder bestritten als die der Corintherbriefe. Aber weitergehende Übereinstimmung herrscht nur in zwei Punkten. Die Doxologie 16, 25—27 wird von Reiche, Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer I. II, 1833 f., Commentarius criticus in Novum Testamentum I, 1853, de Wette, Kurze Erklärung des Briefs an die Römer 1835, Krehl, Der Brief an die Römer 1845, Delitzsch, ZlTh 1849, 611 ff., Hilgenfeld, ZwTh 1872, 495, Einleitung in das Neue Testament 1875, 326 f., Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom 1874, 23, 2, Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. [2]1892, 322, Mangold, Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen 1884, 44 ff., Kuenen, ThT 1886, 515, Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinthier 1887, 549, 3, Hesse, Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe 1889, 174 für unecht; der grösste Teil des übrigen Schlusscapitels dagegen in verschiedenem Umfange wenigstens vom Römerbrief abgetrennt und an eine andre Adresse gerichtet gedacht, nämlich v. 1—23 von Weizsäcker, a. a. O. 186. 320 f. 331 f., v. 1—20 von Schulz, StKr 1829, 609 ff., Schott, isagoge in libros Novi Testamenti sacros 1830, 249 ff., Reuss, Geschichte der heil. Schriften des Neuen Testaments 1842. [6]1887, 104, Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 32 ff., (Meyer-)Weiss, Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer 1836. [8]1891, Lemme, NJdTh 1892, 370, v. 1—16 von Krenkel, Paulus 1869, 207. 212, v. 3—20 von Ewald, Sendschreiben des Apostels Paulus 1856, Ritschl, JdTh 1866, 352, Mangold, a. a. O. 147 ff., van Rhijn, ThSt 1890, 36,

endlich v. 3—16 von Weizsäcker, JdTh, 1876, 264 [1]). Dazu kommen weiter einige Gelehrte, die beide Schlusscapitel für nicht mit dem vorhergehenden zusammenhängend, bez. für unecht erklären. Schon Heumann, Erklärung des Neuen Testaments VII, 1755, hatte die Vermutung ausgesprochen, dass c. 12—15 als ein besondres Schreiben zu betrachten sei, das Paulus bei der Verzögerung der Abreise der Phöbe zum Brief an die Römer hinzugefügt habe, und dass in c. 16 und der Doxologie ein zwiefaches Postskriptum zu diesem Brief enthalten sei. Dann sahen Semler, Paraphrasis epistolae ad Romanos 1769 und sein Schüler Keggermann, de duplici epistolae ad Romanos appendice 1767 in c. 16 ein Verzeichnis der Personen in Corinth, Griechenland, Macedonien und Kleinasien, die die Überbringerin des Römerbriefs besuchen und grüssen sollte, und zugleich eine Warnung jener vor Spaltungen und Irrlehrern; in c. 15 dagegen noch einen besondern Brief an sie. Ähnlich liess Paulus, de originibus epistolae ad Romanos 1801 vgl. des Apostel Pauli Lehrbriefe an die galatischen und römischen Christen 1831, c. 15 an die Vorsteher der Gemeinde, besonders die Aufgeklärten in derselben gerichtet sein und c. 16 an dieselben Vorsteher, um ihnen Phöbe, die Überbringerin des Römerbriefs und der Beilage c. 15 zu empfehlen. Ebenso Berthold, Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments VI, 1819, 3299 ff. und Ammon bei Kopp, Novum Testamentum graece IV, 1824, 24, der indes c. 16 erst nach der ersten Gefangenschaft Pauli geschrieben sein liess. Aber noch mehr Zusätze unterschieden Griesbach, Curarum in historiam textus Graeci epistolarum Pauli spec. I, 1777, 45 ff. und Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament II, 1812, 212 f. 232 ff., nämlich c. 15. 16, 1—20. 21—23. 25—27. Einfacher liess Flatt, Vorlesungen über den Brief Pauli an die Römer 1825 nur 15, 1—16, 24 und 25—27 auf zwei besondre Beiblätter geschrieben und Schenkel, BL V, 1872, 115 c. 15 von Paulus, c. 16 von Tertius im Auftrag Pauli hinzugefügt sein. Aber unterdes hatte schon Baur, ThZ 1836, 97 ff. 144 ff. Paulus 1845. ²I, 1866, 393 ff., ThJ 1849, 491 ff. beide Capitel für einen unechten Anhang zum Römerbrief erklärt und bei Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter 1846, II, 123 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 1854, 488 und Volkmar, ThJ 1856, 321 ff. Zustimmung gefunden. Dagegen hat Hitzig, Züricher Monatsschrift 1856, 65 f. ausdrücklich nur 16, 17—20 als unecht, 15, 30 ff. aber als desto gewisser paulinisch bezeichnet und namentlich Lucht, Über die beiden letzten Capitel des

1) Unbestimmt Hesse, a. a. O. 27*: c. 16 mag teils nicht zum Römerbrief gehörig, teils unecht sein, doch enthält es den echten Schluss des Römerbriefs.

Römerbriefs 1871 in 16, 3—6. 17—20 Fragmente eines Epheserbriefs und auch vorher und nachher, besonders 15, 25 ff. und 16, 21—24 paulinisches Gut gefunden. Ein Redaktor A, der diesen echten Schluss nicht kannte und also jeglichen Briefschluss vermissen musste, habe nach 14, 23 nur die Doxologie 16, 25—27 hinzugeschrieben, ein Redaktor B dagegen, wahrscheinlich ein Mitglied der Vorsteherschaft der römischen Gemeinde habe jenen Schluss wiedergefunden und nun in conciliatorischem Sinn und mit jenen Bruchstücken eines Epheserbriefs zu 15, 1—16, 24 verarbeitet. Ihm ist Holtzmann, ZwTh 1874, 504 ff. vgl. die Pastoralbriefe 1880, 370 im wesentlichen beigetreten, während Volkmar, Paulus' Römerbrief 1875 den ursprünglichen Schluss des Briefes in 15, 33—16, 2. 21—24 sah, an dessen Stelle aber ein orientalischer Pauliner um 145 die Doxologie 16, 25—27 und schon vorher, um 120, ein conciliatorisch gesinnter römischer Christ 15, 1—16, 16. 21—24 gesetzt hätte, bis endlich ein zweiter katholischer Christ in Rom auch noch 16, 17—20 hinzugefügt habe. Ihm stimmte wiederum Scholten, ThT 1876, 8 ff. 18 ff. bei, nur dass er gar blos 16, 21 f. (1 f.) 24 für den ursprünglichen Schluss hielt. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus 1868, 411, ZwTh 1872, 446 ff., LC 1875, 763, PrKz 1885, 195 f. erklärt ihn für völlig verloren; denn 16, 1—16. 21—23 gehöre nicht hierher, 17—20. 25—27 aber seien unecht; ebenso Pfleiderer, Der Paulinismus 1873. [2]1890, 325*, das Urchristentum 1887, 145, der indes nur 3—16 an eine andre Adresse gerichtet sein lässt; während Lipsius, Handcommentar zum Neuen Testament II, 2, 1891. [2]1892 ausser 16, 25—27 auch 15, 19[c] (*ὥστε κτλ.*) — 21 *ἀλλά*, 23 f. streicht und v. 28 statt *ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν* vielmehr *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* liest, 16, 1—20 aber einem Epheserbrief zuweist. Ähnlich hatte schon Straatman, ThT 1868, 24 ff. 15, 24[b c] (*ἐλπίζω κτλ.*) und in v. 28 *δι' ὑμῶν* für unecht erklärt und v. 24 und 28 *Σπανίαν* in *Ἰταλίαν* geändert, im übrigen aber c. 15 an 11, 36[a] (unter Streichung von [b]) angeschlossen und c. 12—14 mit c. 16 nach Ephesus gerichtet sein lassen. Fast zu denselben Resultaten kam, ohne von ihm abhängig zu sein, Schultz, JdTh 1876, 104 ff., indem auch er den Römerbrief nach 11, 36 mit 15, 7—33. 16, 21—24 (25—27 sind unecht) schliessen liess, in c. 12—15, 6. 16, 3—20 aber disiecta membra eines nach Ephesus gerichteten Sendschreibens sah, das nach der neronischen Verfolgung in Rom mit jenem zusammengearbeitet worden sei. Diese Hypothese hat neuerdings J. Weiss, ThLz 1893, 395 erneuert, während Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893, 20 ff. jenen Epheserbrief 16, 1—20 durch 1, 1[a]. 7—12 und 16, 25—27 zu einem wirklichen Brief vervollständigte. Noch weiter hatte denselben endlich Weisse, Bei-



träge zur Kritik paulinischer Briefe 1867, 46 ff. ausgedehnt, indem er ausser c. 16 auch 9—11 dazu rechnete, während Renan, Saint Paul 1869, LXV f. LXXII. 461 f. unter dem Beifall von Sabatier, L'apôtre Paul 1870. ^{2}1881, 184 annahm, Paulus selbst habe seinen Brief mehrfach ausgestellt und c. 1—11 nach Rom, nach andern Gemeinden 1—14, nach Ephesus 1—14. 16, 1—20 geschickt. Vollends B. Bauer, Kritik der paulinischen Briefe 1852, III und Steck, Der Galaterbrief 1888, 362 f. unterschieden in c. 1—8. 9—11. 12—14. 15 f. vier verschiedene Stücke, aus denen der unechte Römerbrief erwachsen sei, während Pierson und Naber, Verisimilia 1886, 123 ff. deren einige zwanzig entdecken. An diese Aufstellungen erinnern endlich auch die neuesten Hypothesen über Entstehung unseres Briefs, die wir wiederum drei gebornen oder doch naturalisierten Holländern verdanken. Zuerst nämlich hat Michelsen, ThT 1886, 372 ff. 473 ff. 1887, 163 ff. von neuem zu beweisen gesucht, dass gegen Ende des zweiten Jahrhunderts drei Ausgaben unseres Briefes im Umlauf waren: die abendländische, 1, 1—16, 24, die morgenländische, 1—14. 16, 25—27, und die marcionitische, 1—14 umfassend. Aber ausserdem sollen von jedem der ersten beiden Redaktoren zahllose Interpolationen gemacht worden sein, nachdem schon der von ihnen und Marcion benutzte Text vorher durch den Compilator von c. 1—11 und 12—14 mit ebenso mannichfachen Zusätzen versehen worden war. Doch viel complicierter noch sind die Theorien von Völter und van Manen. Jener beschränkte früher, ThT 1889, 274 ff. die ursprüngliche Grundlage unseres Briefes auf 1, 1—16. 3, 22 (Schluss)—26. (ausser *διὰ πίστεως* in v. 25) 5, 1 (ausser *ἐκ πίστεως*) — 12^a. 15^b—19. 21. 6, 1—13. 16—23. 8, 1. 9 (Schluss)—11. 14—25. 28—39. (ausser etwa 29^b. 32) c. 12. (ausser *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* in v. 1) 13 f. 16, 1—6. 15, 14—33. 16, 21—23; später dagegen, die Komposition der paul. Hauptbriefe I, 1890, 10 ff. 44 ff. gar nur auf 1, 1^a *Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, 7. 5 f. 8—17. 5, 1—12. 15—19. 21. 6, 1—13. 16—23. 12 f. 15, 14—32. 16, 21—23. (1—20 ist ein der Phöbe von Paulus mitgegebener Empfehlungsbrief nach Ephesus) Und während er dort die interpolierten Stücke noch nicht näher untersucht hatte, hat er seitdem gefunden, dass zunächst 1, (1^b—4.) 18—3, 20. 8, 1. 3—39, dann, nach 70, 3, 21—4, 25. 5, 13 f. 20. 6, 14 f. 7, 1—6. c. 9 f. 14, 1—15, 6, weiterhin 7, 7—25. 8, 2, noch später c. 11 und vielleicht 15, 7—13, darauf wieder 2, 14 f. und endlich zuletzt 16, 1—20. 24—27 hinzugefügt wurde, so dass also eine siebenfache Redaktion unseres Briefes zu unterscheiden ist. Endlich van Manen, Paulus II, 1891, findet den ältesten Brief, dem eine oder mehrere Abhandlungen zu Grunde lagen, ungefähr in c. 1—8. 15, 14—33. Dieser sei dann, möglicherweise ebenfalls unter

Benutzung älterer Vorlagen, zu dem Brief c. 1—15, 13 erweitert und dieser endlich durch c. 16, das höchstwahrscheinlich auch alte Stücke enthält, abgerundet worden. Aber was bei dieser und was bei jener Gelegenheit hinzugefügt wurde und ob es von dem Redaktor selbst oder aus einer von ihm benutzten Quelle stammte: das seien wir ausser stande noch nachzuweisen.

Wir werden diesem Urteil van Manens über seine unmittelbaren Vorgänger schon jetzt im allgemeinen zustimmen müssen. Denn die Gründe, nach denen zunächst Michelsen, a. a. O. 192 ff. abendländische, morgenländische und noch ältere Interpolationen bestimmen will, ohne sich irgendwie darum zu kümmern, was jedesmal für ein Text übrig bleibt, sind nach seinen eignen früheren Ausführungen ThT 1886, 374 ff. 473 ff. keineswegs zwingend. Wenn eine oder die andre orientalische Handschrift eine Lesart vermissen lässt, so ist sie deshalb gewiss noch keineswegs eine westliche Interpolation, ebenso wenig wenn sie mit dem angeblich ebenso zu bezeichnenden Abschnitt 15, 1—16, 24 übereinstimmt. Noch willkürlicher ist es, gerade diesem Redaktor alle „unbedeutenden" und „kindischen" Glossemata und Erweiterungen zuzuschreiben, über die ja das Urteil auch ein sehr subjektives sein muss. Und noch schlimmer steht es mit seiner angeblichen katholisierenden und judaisierenden Tendenz, die aus c. 15 erwiesen und nun zur Auffindung von westlichen Interpolationen in den frühern Capiteln dienen soll. Umgekehrt die östlichen sollen sich dadurch verraten, dass sie im abendländischen Text ganz oder zum teil fehlen und endlich die vormarcionitischen werden nur auf Grund von mir wenigstens unerfindlichen Voraussetzungen mit der Concordanz aufgesucht oder dort angenommen, wo eine, soweit ich sehe, auch erst zu beweisende Interpolation später durch den abend- oder morgenländischen Redaktor nochmals überarbeitet worden sei. Was weiterhin Völters Aufstellungen betrifft, so wird man auch hier van Manens besondrem Urteil über ihn zustimmen müssen: „Da ist alles schwebend und mehr Resultat des Zufalls, als genauer Untersuchung. Hätte es Völter für gut befunden, irgendwo in c. 3, 4, 7 oder 8, anstatt bei 5, 12 zu beginnen, so würde der ursprüngliche Brief eine ganz andre Form bekommen haben". So aber nimmt er zunächst an der Länge und dem lehrhaften Charakter des Römerbriefs Anstoss, was doch schon angesichts des ersten Corintherbriefs, auch in der von Völter selbst oder von mir hergestellten Form, kaum berechtigt und vollends bei Berücksichtigung des ersten Clemensbriefs völlig sinnlos ist. Weitern Verdacht erwecken in ihm und van Manen die Schwierigkeiten, die sich bei der Frage nach den Lesern und dem Zweck des Briefes erheben. Schon Loman, ThT 1882, 162 erklärte, dass der Brief keine Entscheidung über den juden-

oder heidenchristlichen Charakter seiner Leser zulasse, und Steck, a. a. O. 361 f. urteilt, dass der Brief auf die Frage, ob seine Leser Juden- oder Heidenchristen gewesen seien, nicht eine Antwort gebe, sondern zwei bis drei verschiedene Antworten, je nachdem man die Frage an seine einzelnen Teile richte; endlich Völter und van Manen schliessen daraus auf einen nicht einheitlichen Charakter des Briefes. Ich kann ihnen — und auch Hilgenfeld, ZwTh 1892, 312 ff., sowie Lemme, a. a. O. 348 ff. — gegenüber nur wieder auf Weizsäcker, a. a. O. 248 ff., apostol. Zeitalter 408 ff. verweisen, dessen Ausführungen höchstens in Kleinigkeiten der Berichtigung bedürfen. Der apologetische Ton gegenüber dem Judentum aber erklärt sich dann aus der schwebenden Stellung, die Paulus damals, zwischen den Corintherbriefen und dem Galaterbrief, selbst einnahm. Ebendeshalb dürfen wir hier von vornherein gewisse andre Halbheiten, ja Widersprüche erwarten; dass der Brief im allgemeinen einen geordneten Gedankengang innehält, giebt selbst van Manen, a. a. O. 27 ff. zu, wenngleich er dann einen solchen auch in den Synoptikern und Akten finden will, die doch nicht einheitlich seien. Aber das ist ganz etwas andres; denn dort heben sich deutlich ältere Berichte aus dem jetzigen Zusammenhang heraus und ist dieser offenbar ein künstlicher. Endlich noch schlimmer steht es mit der Berufung auf Irenäus, Tertullian, Basilides und gar Marcion als Zeugen eines kürzeren Briefes: Vätercitate sind ja überhaupt nur mit Vorsicht zu gebrauchen, (Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 1885. [3]1892, 39) und die grössere Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes ist von van Manen, wie wir S. 2 sahen, wenigstens im allgemeinen durchaus nicht erwiesen worden. Immerhin wäre es denkbar, dass Marcion an einigen Stellen die ältere Lesart erhalten hätte und dass überhaupt in unserm kanonischen Text wenigstens einige kleinere Interpolationen anzunehmen wären. (so auch Cramer, NB VIII, 4, 1893, 30) Ein so ungünstiges Vorurteil wir also auch gegen jene Teilungshypothesen mitbringen mögen; wir müssen doch diese und die gelegentlichen Aufstellungen andrer, namentlich Weisses, im einzelnen durchprüfen, soweit sie sich überhaupt auf Gründe stützen und sich diese nicht sofort erledigen.

Bei der Schwerfälligkeit der Adresse, 1, 1—7 ist es nicht zu verwundern, dass man gleich hier zu bessern versucht hat. So liess Weisse von v. 1—5 nur *Παῦλος, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος ἐξ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* stehen, Pierson und Naber, a. a. O. 176 f., *Παῦλος ... ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον περὶ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐλάβομεν ἀποστολήν*, Michelsen, der früher,

ThT 1873, 423 nur v. 2—4 für unecht erklärt hatte, sieht jetzt, ThT 1887, 169 ff. den ursprünglichen Text in *Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ ἀφωρισμένος εἰς ἀποστολὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, wozu ein erster Interpolator *εὐαγγέλιον θεοῦ υἱοῦ* (oder *υἱοῦ θεοῦ*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καί*, ein zweiter *θεοῦ* v. 1— *υἱοῦ αὐτοῦ* v. 3 und *εἰς ὑπακοήν*, ein dritter *τοῦ γενομένου* v. 3 — *πρώτου ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* v. 4 hinzugefügt habe; von welchem *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* v. 5 stamme, sei nicht auszumachen. Mir scheint auch der so oder so gereinigte Text noch mit mancherlei Schwierigkeiten behaftet, wie sie namentlich in dem *ἀφωρισμένος ἐξ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* und der *ἀποστολὴ πίστεως* liegen; vor allen aber ist die Begründung jener Ausscheidungen, die ja nur Michelsen versucht, durchaus ungenügend. (vgl. auch van Manen, a. a. O. 43 f.) Er geht davon aus, die Bezeichnung *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* passe für alle Apostel und nicht speziell für Paulus, er sei auch nicht zu allen Völkern [1]), sondern nach Gal. 1, 15 f. zu den Heiden geschickt: aber was da gilt, braucht doch deshalb noch nicht im Römerbrief zu gelten, wie gegenüber einer solchen Vermischung verschiedener Stufen in der Entwicklung des Apostels gerade hier noch öfter wird zu bemerken sein. Und wollte man an unsrer Stelle auch die oben angeführten Worte ausscheiden, so berechtigt doch dies scheinbar unbeholfene *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ* noch längst nicht dazu, hier drei Interpolatoren am Werke zu sehen. (vgl. auch van Manen, a. a. O. 37) Auch Völters Gründe, (a. a. O. 30 f.) von v. 1—6 gar nur die ersten vier Worte beizubehalten und 5 f. hinter 7 zu stellen, sind schwach genug. Oder zeigen nicht alle paulinischen Briefe ausser denen an die Thessalonicher und dem an die Philipper zu Anfang eine ausführliche Selbstbezeichnung Pauli, ja musste er sich nicht gerade hier wenigstens als *ἀπόστολος* einführen? So hat auch van Manen, a. a. O. 14 ff. 35 ff. nur v. 2—6 gestrichen, weil sie den Zusammenhang unterbrächen und zwischen v. 6 und 7 ein schlechter Übergang wäre. Indes gerade die nähere Betrachtung über den Lehrgehalt jener Verse, die ihren spätern Ursprung beweisen soll, wird jedem, der für eine natürliche Entwicklung Sinn hat, darthun, dass wir es hier vielmehr mit einem noch nicht antijudaistischen Paulinismus zu thun haben. Und wenn nun weiter v. 7 nicht zwar mit Michelsen, ThT 1886, 378. 1887, 171 f. *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ*,

1) So dürfte allerdings mit Volkmar, a. a. O. 1 ff. 73, Holsten, JpTh 1876, 84 f. zu übersetzen sein, vgl. auch meine Chronologie 216 gegen Weiss, Weizsäcker, JdTh 1876, 250 f., apost. Zeitalter 408 f., Lipsius, Hilgenfeld, ZwTh 1892, 312 ff., Lemme, a. o. O. 361 f.

(dagegen van Manen, a. a. O. 15 f. und Cramer, a.a.O. 43) wohl aber *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἀγαπητοῖς θεοῦ*, also auch ohne *ἐν Ῥώμῃ* gelesen und unter *οἱ ὄντες* die Seienden, de nitnemende Christenen verstanden werden sollen, so genügt dafür selbstverständlich der Hinweis auf die Ausdeutung der sicher nicht ursprünglichen Lesart Eph. 1, 1 *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν* durch Origenes und Basilius oder gar auf I. Cor. 1, 28. Röm. 4, 17. 12, 3 absolut nicht. Denn selbst wenn *εἶναι* heissen könnte: an dem wahren Sein, d. h. Gott anteil haben, so dürfte man dafür doch vor dem dritten Jahrhundert nicht ohne weiteres Christus einsetzen, geschweige denn durch das blosse *εἶναι* echtes, wahres Christentum bezeichnet sein lassen, was selbst im vierten Jahrhundert ohne Commentar niemand darin finden konnte. (Cramer, a. a. O. 43 ff.) Und beruft man sich für jene Streichung auf Gg 47, so hat aus dieser Lesart zwar auch Lightfoot, Journal of Philology 1869, 294 geschlossen, Paulus hätte am Ende seines Lebens eine Ausgabe des Römerbriefs ohne die beiden letzten Capitel, an stelle deren er die Doxologie setzte, und die besondre Adresse veranstaltet, während sie dagegen Godet, Commentaire sur l'épitre aux Romains I, 1879, 177 und Weiss daraus erklären, dass man später dem Brief einen allgemeinern Charakter geben wollte. Wäre derselbe aber ursprünglich eine Abhandlung gewesen, so konnte er auch nicht einen solchen Anfang haben, wie ihn v. 7, selbst wenn man ihn mit van Manen verkürzen wollte, darbieten würde. Und weist diese Adresse vielmehr auf einen Brief hin, (van Manen, a. a. O. 46) dann musste, wenigstens wenn er noch aus apostolischer Zeit stammt, auch eine bestimmte Gemeinde genannt werden. Diese aber war als *πάντες οἱ ὄντες ἐν* — (zur Wortstellung vgl. I. Cor. 1, 2. II, 1, 1. Phil. 1, 1) ebenso gut zu bezeichnen, wie wir jetzt „alle“ in Z. grüssen lassen, darunter selbstverständlich nur die uns bekannten und nahestehenden meinend. So nimmt auch Spitta, a. a. O. 23, 1 vielmehr nur an dem *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* v. 1 Anstoss, das sich in der Adresse sonst allerdings nur Phil. 1, 1 findet, (aber an andrer Stelle doch auch schon Gal. 1, 10) sowie an der Doppelbezeichnung der Leser in v. 6 und 7, derenthalben er 1—6 (ohne *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* v. 1) und 7^b^ zusammennimmt, in 1^a^. 7 aber den Anfang jenes von ihm bis hieher zurückverfolgten Epheserbriefes sieht. Demselben soll dann auch v. 8—12 angehören, weil die Verse eine Parallele zu v. 13—15 bildeten und v. 10 f. viel unbestimmter lautete, als man nach der Zeichnung der Situation in 15, 28 f. erwarten sollte. Aber spricht denn Paulus nicht gerade dort von Gefahren, die ihm in Jerusalem drohten und seine Romreise unmöglich machen könnten? Und wenn Spitta endlich den Anschluss von *παρακαλῶ οὖν* 12, 1

an συμπαρακληθῆναι 1, 12 besonders leicht findet, so gilt das doch nur von der Form, von dem Inhalt gerade nicht — denn wie konnte Paulus nach jener liebenswürdig bescheidenen Wendung gleich „in befehlendem Ton“ (ebenda 22) fortfahren?

Damit ist, von Pierson und Nabers Aufstellungen (a. a. O. 177 f.) gar nicht erst zu reden, auch schon über Michelsens und van Manens Bedenken gegen den folgenden Abschnitt entschieden. Jener streicht a. a. O. 171 f. v. 8—12 und Teile von 13. 15. 16. und liest *οὐκ οἴομαι* (so schon ThT 1886, 378 f., vgl. dagegen van Manen, a. a. O. 46 f.) *ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμὶ εὐαγγελίσασθαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι,* weil nämlich nach jener Reinigung des Anfangs unsre Schrift bis auf c. 15 f. überhaupt kein Brief mehr sei, der in der Weise, wie es hier geschieht, auf eine bestimmte Gemeinde Rücksicht nehmen könnte. Ich habe das bereits unter Berufung auf van Manen widerlegt, der aber nun doch auch selbst, a. a. O. 45 ff., v. 13. 17[b c] streicht und v. 14 aus einem andern Zusammenhang herleitet. Indes v. 13 klingt nach 9—11 nur dann „possenhaft“, wenn man den Unterschied zwischen *ἐπιποθεῖν* und *προτίθεσθαι* übersieht, (aus welchem Grunde vielleicht schon DG *οὐκ οἴομαι* las) und widerspricht dem vorhergehenden nur dann, wenn man *καρπὸν σχῶ* doppelt missversteht und das eine Mal übersetzt: zendingsarbeid te verrichten, das andere iets te krijgen, und jene feine Wendung, die Paulus selbst v. 12 dem Schluss von v. 11 giebt (pia vafrities et sancta adulatio, sagt Erasmus treffend, wenngleich etwas zu stark) dadurch zerstört, dass man *ὑμᾶς* streicht. (van Manen, a. a. O. 21) Dass v. 13 endlich den Zusammenhang unterbreche, widerruft letzterer selbst einige Zeilen weiter — und in der That wäre ohne das vorangehende *ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* die Unterscheidung in v. 14 überraschend — also wird man diesen nicht auch noch ausscheiden, sondern den Abschnitt so belassen, wie wir ihn lesen. Denn auch v. 17[b c], das selbst Michelsen, ThT 1887, 164 ff. trotz seiner Skepsis gegen alle Citate aus dem alten Testament nicht anficht, war im Sinne des Paulus recht wohl ein vorläufiger Beweis für seine These. Nur an der Ursprünglichkeit des *πρῶτον* v. 16 könnte man zweifeln, da es nicht allein von van de Sande Bakhuyzen, GB 1860, 223 ff., conjecturaalkritiek 1880, 235, Baljon, de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiers en de Galatiers 1884, 2 f., Michelsen, a. a. O. 172, van Manen, a. a. O. 56, sondern auch von Lachmann, Volkmar, a. a. O. 4. 74 f., Supernatural Religion, III, 1877, 289 ff., Lipsius, a. a. O. 94, bedingungsweise selbst von Weiss, a. a. O. 70* nach BGg Marc.

Tert. gestrichen wird. Zwar gegen die grammatischen Bedenken hat Oltramare, L'épître aux Romains 1843.^{2} I, 1881 auf Xenoph. anab. 2, 4 hingewiesen; (so ist statt 7, 4 zu lesen) aber ist denn nicht hier, wo es sich um die Heilskraft des Evangeliums handelt, dieser den Juden zugesprochene Vorrang doch auffällig? Auch dies nur dann, wenn man Paulus schon damals eine Position zuschreibt, die er gerade nach dem folgenden noch nicht hatte. (vgl. meine Chronologie 216 f.)

Gehen wir weiter, so hat schon Weisse v. 18. 19^{b}. 20^{c}. 21_{a}. 26 f. 29—31. 32^{b} gestrichen, Pierson und Naber, a. a. O. 124 ff. dagegen v. 18—24. 26^{b}. (so ist zu lesen) 27^{a} ein semitisches Fragment und in v. 29—31 wohl eine andre Quelle gefunden, und ebenso Michelsen, a. a. O. 172 f. v. 19. 20. 21^{b}. 22. 25—28, van Manen, a. a. O. 50 ff. v. 19^{a}. $20^{a\,b}$. 21—24. 26^{b}—28. 29—31 aus einer ältern Vorlage abgeleitet, die letzten drei Verse vielleicht mit Harris, the Teaching of the Apostles 1887, 82 ff. aus einem hebräischen Sündenkatalog für den Versöhnungstag. Aber der Widerspruch, den die ersteren zwischen v. 18—24 und 25 konstatieren, beruht auf einer unrichtigen Erklärung des *παρά* v. 25: es steht hier, wie das hebräische מִן ausschliessend; (Weiss) Michelsens Behauptung, v. 19 f. sei wegen Gal. 4, 8 unpaulinisch, wird schon an Sap. 13 ff. zu schanden, (vgl. besonders Grafe, Theologische Abhandlungen für Weizsäcker 1892, 253 ff.) und endlich van Manens Gründe sind so nichtig, dass sie überhaupt nicht erst widerlegt zu werden brauchen. Aber auch mit Völters ganz andersartigen Anschauungen steht es nicht besser. Er behauptet, a. a. O. 20 ff., von v. 18 ab wende sich der Verfasser nicht sowohl an Heidenchristen, als an Juden, wenngleich er ebenda 22 zugiebt, dass doch zuerst gezeigt wird, wie auch der Heide unter dem Gesetz steht. Also ist mindestens v. 18 ff. noch nicht auszuscheiden; ob die Auslegung des weiteren richtig sei, werden wir gleich sehen.

Vorerst ist zu referieren, dass Weisse 2, 1 *πᾶς ὁ κρίνων* und *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων* und v. 3 *ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά*, Michelsen, a. a. O. 173 f. vielmehr v. 2 *οἴδαμεν γάρ* und v. 3 *ὦ ἄνθρωπε κρίνων — αὐτά* streicht. Aber im ersteren Falle würde 1^{c} f. *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις κτλ.* allzusehr überraschen, im letzteren müsste v. 2 von *ὅτι* ab an *κρίνων* angeschlossen und dieses vielmehr im Sinn von meinen verstanden werden, was Michelsen selbst in jedem andern Fall gewiss gegen die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs geltend machen würde. Immerhin ist es erklärlich, dass man hier auch durch Streichungen hat nachhelfen wollen, da die Verbindung mit c. 1 gewöhnlich noch immer nicht recht befriedigend erklärt wird. Erst wenn

dies geschehen, lässt sich auch entscheiden, ob v. 2 δέ oder aber mit ℵC it vulg copt arm γάρ zu lesen ist. Nun wird aber v. 1 jeder Richtende aus einem im vorhergehenden enthaltenen Grunde als unentschuldbar bezeichnet. Das kann, zumal nach 1, 20, nur die in v. 32 enthaltne Beschreibung der Sünde als eines Widerspruchs gegen das eigne bessere Wissen sein; auch der Richtende macht sich dessen schuldig — nicht weil er manche (!) von jenen Lastern begeht; denn selbst das liess sich nicht so allgemein von πᾶς ὁ κρίνων behaupten — sondern indem er an Gottes Stelle das Gericht ausübt, das sich doch dieser, wie er weiss, vorbehalten hat. Τὰ αὐτά, das er begeht, ist also jener Selbstwiderspruch, der durch v. 2 erläutert wird — also ist hier γάρ zu lesen und der Vers nicht etwa mit van Manen, a. a. O. 54 für übernommen zu erklären. Gemeint aber ist mit dem κρίνων nicht ausschliesslich der Jude, von dem erst v. 9, aber zugleich mit dem Griechen die Rede ist; folglich liegt noch weniger Grund vor, von v. 1 ab, weil hier der Jude noch nicht genannt wird, mit van Manen, a. a. O. 53 ff. einen fremden Zusatz zu vermuten. Pierson und Naber, a. a. O. 126 ff. verbinden v. 2 mit 1, 27^{a} und entdecken von 2, 6 ab vier jüdische Fragmente, die das dritte Capitel bis auf v. 16^{b} ausfüllen und das erste widerlegen sollen. In 2, 9 f. streichen dieselben Gelehrten, wie in 1, 16, ausser Lipsius und Weiss (van Manen, a. a. O. 55 hält ausserdem die ganzen beiden Verse für eingeschoben) das πρῶτον, aber ebenso ohne Grund. Dasselbe gilt von der Behauptung von Weisse und Michelsen, a. a. O. 175, v. 11 und 13 seien interpoliert, während Eichhorn, v. 13, Laurent, a. a. O. v. 14 f. für eine Randbemerkung des Apostels, Völter, a. a. O. 20. 22 für eine späte Zuthat, van Manen, a. a. O. 12 v. 13—15 für anderswoher entlehnt erklärte. Weiterhin soll v. 15^{b} nach Loman, a. a. O. 481 nicht in den Zusammenhang passen und nach Michelsen, a. a. O. 175 zugleich als Citat aus der assumptio Mosis zu streichen sein. Aber selbst wenn die beiden Stellen überhaupt und in der angegebnen Weise von einander abhängig sind, folgt daraus noch nicht die Unechtheit der ersteren. (vgl. meine Chronologie 33 f.) Eher ist es wieder verständlich, dass man den nachschleppenden v. 16 zu beseitigen versucht hat. Michaelis, Wassenbergh und Wilke, Neutestamentliche Rhetorik 1843, 216. 230 haben ihn nach v. 12, Hitzig, a. a. O. 65 nach v. 29 versetzt, Michelsen, a. a. O. 174 an v. 5 nach ὀργήν angeschlossen, Weisse und Baljon, a. a. O. 4 ff. gestrichen. Aber keine unter all diesen verschiednen Hypothesen ist wirklich bewiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich gemacht; ebensowenig freilich der gewöhnliche Text, wenn man nicht v. 14 f. mit Oltramare wirklich parenthesieren will, jemals gerechtfertigt

worden. Ich glaube also in der That, wir müssen hier einmal, wozu wir ja nach dem in der Einleitung bemerkten berechtigt sind, eine nachträgliche Randbemerkung des Apostels annehmen und sie in v. 14 f. sehen — nicht in v. 16, das bereits v. 17 vorbereitet; denn um der Juden willen hatte Paulus auch schon v. 13 ausgeführt, dass die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden würden; um ihretwillen betont er nun hier, dass gerade er ein Gericht auch der verborgnen Gedanken des Herzens lehre: daher der Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, an dem Baljon solchen Anstoss nimmt.

Am Schluss des Capitels soll nach van Manen, a. a. O. 58 in v. 25—29 eine ältere Vorlage verarbeitet sein; aber der Wechsel zwischen der zweiten und dritten Person nötigt nicht dazu. Ebenso sei am Anfang des nächsten Capitels eine übernommene Quelle mit Zusätzen wie v. 1ᵇ. 4ᶜ versehen worden, gleichwie auch schon Weisse v. 1ᵇ und (ebenso wie Michelsen, a. a. O. 175) 2ᵃ bis *γάρ* gestrichen hatte, um nach 1ᵃ mit *ἢ ὅτι* fortzufahren. Ferner scheidet er 5ᵇ—7ᵃ. 8. 9ᵃᵇᶜ. 11—18. 20ᵇ. (so auch Michelsen, a. a. O. 176 und van Manen, a. a. O. 59) 25. 26ᵃᶜ. 27ᵇ. 28. 31 aus, stellt aber damit nicht einmal einen glatten Zusammenhang her. Doch haben auch Schulthess und Cramer, a. a. O. 54, 2, der sich dafür auf eine unmögliche Erklärung von v. 9 beruft, v. 11—18, Pierson und Naber, a. a. O. 130 v. 10—19, Michelsen, a. a. O. 165 v. 13—18 und van Manen, a. a. O. v. 10—18 getilgt, ja ersterer hat sogar gemeint, die Verse seien hier vielleicht erst von Justin eingeschaltet worden, der dial. 27. 244 DE. 245 A dieselben Citate in derselben Reihenfolge hat. Richtiger dürfte dieses merkwürdige Zusammentreffen Hatch, Essays in Biblical Greek 1889, 203 ff. aus der beiderseitigen Benutzung eines Citatenschatzes aus dem alten Testament erklärt haben. Was Pierson und Naber weiter gegen die Einheitlichkeit unseres Capitels einwenden, beruht auf so handgreiflichen Missverständnissen und Übertreibungen, dass wir es füglich auf sich beruhen lassen können. Aber auch Völter, a. a. O. 24 ff. will mit v. 21 eine neue Redaktion beginnen, zeigt freilich durch seine eigene Ausführung, dass ein solcher Unterschied zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden, der zur Annahme zweier Verfasser nötigte, in Wahrheit nicht besteht. Auch dort, so sahen wir schon, hatte der Verfasser keineswegs blos die Juden im Auge; wenn er sich aber jetzt besonders an die Christen jüdischer Herkunft wendete, so würde das ja ein ganz natürlicher Gedankenfortschritt sein. Doch haben auch Michelsen, a. a. O. 176 und van Manen, a. a. O. 59 v. 21ᵇ streichen wollen, aber der einzige etwa beachtenswerte Grund dafür ist auch keiner: wenn Tertullian adv. Marc. V, 13 als Marcions Meinung referiert:

νυνὶ δὲ δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ, so kürzt er. Vollends die Bedenken, die van Manen, a. a. O. 60 auch noch dem kürzeren Text von v. 25 f. gegenüber hat, den Michelsen, ThT 1886, 376. 381 f. nach AFG unter Streichung von *διὰ πίστεως* und *ἔνδειξιν* v. 25 — *πρὸς* v. 26 herstellte, beruhen immer wieder darauf, dass man bei Paulus keine Entwicklung anerkennen will.

Und was soll man dazu sagen, wenn jener nun fortfährt: (ebenda) es ist vergeblich, nach dem logischen Zusammenhang dessen zu suchen, was 3, 21 –31 über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gesagt wird, und dem Nachweis in c. 4, dass die Abstammung von Abraham nach dem Fleisch keinen Wert hat, sondern wir in ihm den Vater aller Gläubigen begrüssen müssen? Hat doch auch Michelsen, ThT 1887, 177 die Zusammengehörigkeit beider Capitel zugegeben und Lipsius sie am richtigsten aufgewiesen, während Cramer, a. a. O. 57 ff. den Text in unmöglicher Weise ändern zu müssen glaubt. Dagegen kann sich van Manen, a. a. O. 61 für seine Ausscheidung von v. 5—9ᵃ wenigstens auf Weisse und Michelsen, a. a. O. 165. 177 berufen, die beide sogar v. 4—9 und ausserdem auch 2ᵇ, bez. 1 f. streichen, oder auch auf Pierson und Naber, a. a. O. 132, die wenigstens v. 6—9 als interpoliert ansehen, freilich ohne genügenden Grund. Dasselbe gilt von Eichhorns Bedenken gegen v. 17 (a. a. O. 150) und Weisses gegen 14 f. 16ᶜᵈᵉ. 17ᵃ. 18ᵇ. (*εἰς τὸ γενέσθαι — ἐθνῶν*) 19ᵇ und erst recht von denen Michelsens, ThT 1886, 484. 1887, 177 f. gegen *τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* v. 12, *κεκένωται ἡ πίστις καί* v. 14 und 15. 16ᵇ. 24 f., sowie van Manens, a. a. O. 61 f. gegen die Zusammengehörigkeit von v. 23—25 mit dem Vorhergehenden und dessen mit c. 1, während nun gar Pierson und Naber, a. a. O. 132 ff., wenn sie noch ein paar Stellen mehr missverstanden oder verdreht hätten, ja auch ein Dutzend andrer Urformen für v. 13 ff. finden konnten, als die jetzt von ihnen angenommene: *οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ πεπλήρωται τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως*, (13) *καθὼς γέγραπται, ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε· κατέναντι οὗ ἐπίστευσε* (17) *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι*, (18) *καὶ ἀσθενήσας μὲν τῇ πίστει κτλ.* (19)—21 incl. Von den dafür beigebrachten Gründen ist lediglich die Unbestimmtheit — die Verisimilia sprechen gleich von Absurdität — von v. 16 beachtenswerth: aber gerade sie erklärt sich wieder durchaus aus der vermittelnden Stellung, die Paulus damals einnahm, (vgl. meine Chronologie 248) nicht aus einer angeblichen irenischen Tendenz des Römerbriefs, die bestimmter hätte ausgesprochen werden müssen. (gegen Pfleiderer, Paulinismus 329, Farrar, The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 452, 3)

Cap. 4 ist durchaus einheitlich, wir auch Völter, a. a. O. 24 ff. zugiebt.

Dagegen lässt er nun, wie schon gesagt, mit 5, 1 wieder den ursprünglichen Brief einsetzen, während wir in ihm bisher überhaupt noch keine Naht haben entdecken können. Im folgenden streicht Weisse in v. 2 *εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* und ebenso v. 3 *ὅτι ἡ θλῖψις* — 5[a]. 6 f. 9. 10 *τοῦ θανάτου*, 11; ähnlich Michelsen, ThT 1886, 385. 1887, 178 f. *εἰρήνην* v. 1 — *ἑστήκαμεν καί* v. 2, *ὅτι* v. 3—5[a]. 6 f. 10, endlich van Manen, a. a. O. 62 f. *διὰ τοῦ κυρίου* v. 1—2. 6[b] — *ὄντων ἡμῶν* v. 8 als Zuthat des Redaktors, während das übrige aus zwei verschiednen Quellen entlehnt sei; Pierson und Naber, a. a. O. 135 ff. haben glücklicherweise c. 5 eingestandnermassen nicht verstanden — sonst hätten sie noch andre Hypothesen aufgestellt, als v. 6—10 dem Redaktor zuzuweisen. Von alledem sind nur die Ausführungen über v. 6 beachtenswert, wo van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 237 f. und van Manen, a. a. O. 63 nach Isidor (copt) *εἰ γάρ*, Volkmar, Weiss und Weizsäcker nach B fuld *εἴ γε* lasen, während doch ℵACD *ἔτι γάρ* haben und diese Lesart Baljon, a. a. O. 9 grammatisch und psychologisch erklärt hat — und über v. 7, den auch Semler und Lipsius (unter Berufung auf Iren., adv. haer. 3, 16, 9) ganz und Tan. Faber seiner zweiten Hälfte nach strichen, L. Bos und ebenso Thoden van Velzen, GB 1870, 271 ff., sowie Michelsen, ThT 1886, 385 wenigstens dahin verbessern, dass sie statt *ἀγαθοῦ ἀγαπητοῦ* lesen. Aber gleich nach v. 6, ja auch nach 7[a] wäre 6 wohl nicht so vollständig, wie es in 8 geschieht, wiederholt worden; man wird also doch v. 7 halten und *τοῦ ἀγαθοῦ* entweder maskulinisch vom Wohlthäter oder neutrisch von dem allgemeinen und idealen Gut verstehen müssen, was freilich beides seine Schwierigkeiten hat.

Im nächsten Abschnitt streicht Eichhorn v. 12, Straatman, kritische studien over den 1[en] brief van Paulus aan de Korinthiërs II, 1865, 280 ff. v. 12[d], Weisse v. 13 f. 16 f. 20[a], Michelsen, ThT 1887, 179 f. 185 v. 12[d]—15[abc], ändert dann *πολλῷ μᾶλλον* in *οὕτως*, und leitet ferner 20[a] aus einer andern Quelle ab, schaltet Völter, a. a. O. 10 ff. v. 13 f. 20 aus und bezeichnet van Manen, a. a. O. 65 ff. v. 12[ab]. 13 f. 15[a]. 17 f. 20 als übernommen, während Pierson und Naber, a. a. O. 136 ff. hier wieder ein jüdisches Fragment über Adam und Antiadam finden, das der unphilosophische Paulus Episcopus verwässert habe. Der Hauptanlass zu diesen Operationen ist das Anakoluth zu Anfang des Abschnitts, dass sich diese Kritiker ebensowenig erklären können, als die alten Inspirationstheologen. Völter, a. a. O. 12 meint weiter: Wer so wie der Verfasser von v. 12 rundweg erklärt, dass durch einen Menschen, d. h.

durch Adam, die Sünde in die Welt gekommen, wer dies, wie es hier der Fall ist, als eine ausgemachte Thatsache zu einer Vergleichung heranzieht, der hat dies als etwas so selbstverständliches und unbestrittenes angesehen, dass ihm die rechtfertigende Bemerkung: denn schon vor dem Gesetz war Sünde in der Welt nicht in den Sinn kommen konnte. Aber für einen Juden widersprach diese Annahme eben dem Grundsatz *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* (vgl. schon Stade, Geschichte Israels II, 1888, 268 f.) und bedurfte also der Ausgleichung durch den Hinweis auf die Thatsache, dass doch auch die, die nicht wie Adam, d. h. gegen ein ausdrückliches Verbot gesündigt hatten, gestorben wären. Dieser Zusatz *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι κτλ.* wäre überflüssig, wenn die Verse beweisen wollten, die Menschen zwischen Adam und Mose hätten überhaupt nicht gesündigt, wie Straatman und von Manen meinen und deshalb den dann allerdings unpassenden Relativsatz *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* beseitigen wollen. Aber in Wahrheit hatte schon das Judentum die Ableitung des Todes von Adam doch zugleich damit motiviert, dass alle sündigten; (Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, 238 ff.) man darf also die beiden Gedankenreihen, die schon zusammengewachsen waren, bei Paulus nicht auf einmal wieder auseinanderreissen wollen. Und ist nun diese Auseinandersetzung v. 13 f. ursprünglich, dann auch v. 20, wo der thatsächliche Zweck des Gesetzes angegeben wird; es schuf nicht erst die Sünde, sondern es mehrte sie.

In c. 6 streicht Weisse v. 5 *τῷ ὁμοιώματι*, 7—9. 10 *ἐφάπαξ*, 12 *εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, 14 f. 16 *δούλους* und *ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην*, 17b. 19 f. 21b. 22b, Michelsen, ThT 1873, 423. 1887, 180 ff. v. 4. 5 *τῷ ὁμοιώματι*, 7 *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, 8 f. 12 von *βασιλευέτω* ab, 13 *μηδὲ*, 14 f. 16 *δούλους* und *ᾧ ὑπακούετε — δικαιοσύνην*, 17b. 19. 20b. 21 *οὖν*, 22b; Pierson und Naber, a. a. O. 139 ff. dagegen halten v. 3—11 (ausser *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον* und *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός* v. 4, *τῷ ὁμοιώματι* v. 5 u. v. 8) und ebenso wohl 14b f., Völter, a. a. O. 13 f. v. 14 f., van Manen, a. a. O. 68 ff. v. 1—6. 7—11. 14 f. 16 ausser *δούλους* und *ᾧ ὑπακούετε — δικαιοσύνην*, 17 f. 20—23 für entlehnt. Mir scheint von all diesen Ausscheidungen nur die von v. 17b, die Weisse und Michelsen vorschlagen, der Überlegung, wenngleich nicht der Billigung wert; denn angesichts von I. Cor. 4, 17. 11, 2 können die Worte nicht als unpaulinisch bezeichnet werden und ohne sie wäre die Wiederholung von *ἁμαρτία* in v. 18, wenn man sie nicht auch dem Überarbeiter auf die Rechnung setzen will, zu auffällig.

Bei der bekannten Inconcinnität des Beispiels zu Anfang von c. 7 war es von vornherein zu erwarten, dass man auch hier mit dem kritischen Messer nachhelfen würde. In der That hat Michelsen, a. a. O. 182 ff., während Weisse nur 3^{abc}. 4^{d}. 5 *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* strich, auch schon 1^{c}. 2^{a} und *ὁ ἀνήρ* und *τοῦ ἀνδρός*, 3. 4 *σώματος* und *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* und *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, 5 *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* ausgeschieden, bez. für übernommen erklärt. Ausserdem versteht er in dieser Interpolation unter *γυνή* die Psyche, unter *ὁ ἀνήρ* den irdischen Leib, der sterben muss, ähnlich also wie schon Augustin allegorisiert hatte, um jene Unebenheit zu vermeiden. Aber in Wahrheit war doch der jüdische Satz v. 1 postquam mortuus est homo, liber est a praeceptis, Schabb. 151, 2 hier nur dann als Beweis zu brauchen, wenn er an einem Fall zu exemplificieren war, wodurch den Tod des einen Teiles der andre frei würde und das war eben nur im Eherecht der Fall. Also musste Paulus selbst jenes Beispiel anführen, passte ihm aber seine These insofern an, als er nun v. 4 auch vom Tode eines andern, nämlich Christi redete — dem wir doch als dem auferweckten wieder unterthan sein sollen. Lässt man diese Ungenauigkeit des Bildes zu, warum dann nicht auch die erste? Oder ist etwa v. 1—6 überhaupt erst später hinzugesetzt? Völter a. a. O. 14 findet in v. 5 dieselbe Beurtheilung des Gesetzes wie 5, 20. 6, 14 f. und scheidet deshalb die ganze Stelle, deren Gedanke doch wahrlich noch ein ganz anderer ist, aus. Aber selbst jene Worte *τὰ διὰ τοῦ νόμου* brauchen wir nicht zu streichen, wenn die angeführten Verse in den beiden vorhergehenden Capiteln ursprünglich waren.

Eher scheinen seine und van Manens Bedenken gegen das folgende beachtenswert, vor denen wir aber erst noch kurz die ältern Hypothesen besprechen müssen. Hitzig, a. a. O. 61 entfernt v. 19 f., Weisse v. 7^{ef}. 8^{a}. 12 f. 15^{a}. 16 f. 18^{abc}. 19. 21. 23 *ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου*, 25^{bc}, Volkmar, a. a. O. 90 f. v. 19 f., Michelsen, ThT 1876, 71 f. 1887, 163. 166. 184 f., ThSt 1881, 167 v. 7^{ef}. 8. 12 *ἅγιος* — 14 *ὁ νόμος*, 19 f. 25^{bc}, Baljon, a. a. O. 14 ff. v. 19 f. 25^{bc}, Cramer, a. a. O. 66, 2 v. 19—21, während Venema, Wassenbergh, Manger, Keil, Lachmann, van Hengel, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 239 die letztgenannten Worte vor v. 24 versetzen und Reiche den ganzen Vers streicht. Was zunächst jene Ausscheidungen betrifft, so ist die von v. 19 f. allerdings insofern verlockend, als die Lesart von KLP vulg syr zu v. 18 *οὐχ εὑρίσκω* darauf hinzudeuten scheinen könnte, dass hier ursprünglich gleich v. 21 folgte. (Volkmar, a. a. O. 90, dagegen Baljon, a. a. O. 15, 1) Aber das ein-

fache οὔ ist doch dort durch ℵABC cop arm entscheidend bezeugt und wenn die Verse allerdings das vorhergehende im wesentlichen nur rekapitulieren, so geschieht das auch v. 21. Freilich will nun hier Volkmar, a. a. O. 91 nach *τὸ καλὸν* nochmals *καλόν*, Michelsen, ThT 1887, 167 *εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν ὅτι καλός* lesen und den Rest des Verses streichen, während Baljon, a. a. O. 15 f. wiederum Volkmar zustimmt, aber auch die letzten Worte entfernt. Er findet sie auch inhaltlich in Streit mit *τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι* v. 18 — aber hier handelt es sich doch um das *ποιεῖν*, was nur mit bezug auf *τὸ καλόν* möglich ist. Und wollen diese Gelehrten alle *τὸν νόμον* vom mosaischen Gesetz verstehen, so ist nicht nur im nächsten Vers das ausdrückliche *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* auffällig, sondern wäre es vor allem ganz unerträglich, wie in den drei Versen 18. 21. 22 dreimal hinter einander dasselbe gesagt würde. Wir behalten also den überlieferten Text bei und ändern auch am Ende des Capitels nichts. Denn es ist übertriebene Skrupelfängerei, zwischen *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* v. 18 und *τῷ νοΐ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ* v. 25 einen Widerspruch zu finden und verrät wenig psychologische Einsicht, den hier statuierten Dualismus als psychologisch undenkbar zu bezeichnen. Nicht einmal vor v. 24 darf 25[b c] gestellt werden, da dadurch das beabsichtigte Ziel thatsächlich nicht erreicht wird: auch dann noch bleibt v. 14 ff. Schilderung des Zustandes des „Wiedergeborenen“. Es ist ein Verdienst van Manens, a. a. O. 71 f., diese Ansicht gegenüber der jetzt herrschenden entgegengesetzten wieder vertreten zu haben; aber gerade deshalb findet er hier eine andre Quelle, als in c. 5 f. verarbeitet und mit Zusätzen, wie v. 10 f. 19 f. versehen. Denn dort gelten doch die Christen als der Sünde abgestorben und das Gesetz als sündewirkend, aber nicht als heilig, gerecht und gut. Lässt sich das erste Bedenken durch einen Hinweis auf den prinzipiellen Charakter jener Ausführung leicht entkräften, so hat doch den Unterschied in der Beurteilung des Gesetzes auch Völter, a. a. O. 14 f. geltend gemacht und deshalb 7, 7—25[a] wieder von einem andern, dem vierten Interpolator abgeleitet. Aber schon ein klein wenig geschichtliche Anschauung hätte auch hier sofort einen andern Ausweg gesehen. Oder musste nicht einem Juden, wie Paulus, die Verurteilung des Gesetzes, zu der er sich hier Schritt für Schritt gedrängt gesehen hatte, so widerstreben, dass er ganz natürlich jetzt wieder, wenngleich vergeblich, die alte Anschauung zu Ehren zu bringen suchen musste? Damit ist zugleich der Vermutung der Verisimilia, a. a. O. 143 ff., es handle sich zu Anfang unseres Capitels wieder um ein jüdisches Fragment, der einzige Anlass ent-

zogen, während die weitere Phantasmagorie, v. 14—24. 25[b c] sei stoisch, einfach undiscutabel ist.

Dagegen sind zu Anfang von c. 8 Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs wieder durchaus verständlich. Weisse strich v. 1. 2 τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 3[b] und ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, 5. 7 f. 9[c d]. 10. 14 f., Michelsen, a. a. O. 185 ff. v. 1. 3. 5—9. 11. 13—15, während Völter, a. a. O. 16 ff. in 8, 1. 3 ff. die Fortsetzung von 1, 18—3, 20 findet und nur 8, 2 an 7, 25[a] anschliesst, van Manen, a. a. O. 73 ff. dagegen 1. 3[a c]. 4 f. 9[c d]. 10. 12. für übernommen erklärt. In der That ist zu Beginn ausser dem überraschenden σέ v. 2 auch die Gedankenverknüpfung rätselhaft. Zwar dauert jene Beurteilung des Gesetzes in v. 3 f. fort, aber die Stimmung des ganzen Abschnitts ist doch eine wesentlich andere. Dort Verzweiflung und Trauer über den ewigen Kampf mit der Sünde, hier wieder die Gewissheit eines prinzipiellen Siegs über dieselbe. So wird man allerdings wohl annehmen müssen, dass unser Capitel nicht in einem Zug mit dem vorhergehenden diktiert ist und wird sich damit auch den mangelhaften Anschluss an dasselbe erklären dürfen. Denn wollte man hier vielmehr eine Interpolation annehmen, so ist doch im ganzen achten Capitel keine Stelle zu entdecken, die sich besser an 7, 25 anschlösse, 8, 1 aber nimmt 7, 25[a] auf, indem hier die Befreiung des Christen von der Sünde wieder als geschehen gesetzt wird. Das konnte freilich eigentlich in 25[a], wenn [b c] darauf folgte, nicht gefunden werden; aber wollte man deshalb endlich eine Lücke annehmen (und dann müsste wohl gleich ein ganzes Blatt ausgefallen sein) und vielleicht noch 7, 25[a] als spätere Glosse streichen, so bliebe doch eben jene trotz allem vorhandene Ideengemeinschaft zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden allzu merkwürdig.

Es charakterisiert die äusserliche Methode der meisten hier in betracht kommenden Kritiker, dass sie im folgenden nicht sowohl auf den nicht immer unmittelbar klaren Gedankenfortschritt, als vielmehr auf kleine Wiederholungen und Unterschiede achten. So streicht Weisse v. 20 ausser ἐπ᾽ ἐλπίδι, 23 υἱοθεσίαν, 24[b c]. 25. 27[b]. 28[b]. 29[c]. 33[b]. 34[b c d e]. 36. 38[c]. 39 οὔτε τις κτίσις ἑτέρα, Michelsen, a. a. O. 166. 187 f. v. 20. 24[b c]. 25. 27. 34. 36, endlich van Manen, a. a. O. 75 ff. nur v. 20. (ausser ἐπ᾽ ἐλπίδι) 22 f. 34[c d e]. 36 als spätere Zuthaten. Aber auch dies ist durchaus nicht nötig; nur in v. 38 ist οὔτε δυνάμεις, das jetzt ganz abgerissen und am unrechten Ort steht, entweder mit Tholuck, Kommentar zum Brief an die Römer 1824. [5]1856, 464, Fritzsche, Pauli ad Romanos epistula II, 1839, 228 ff., van Hengel, Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos II, 1859, 312 ff., Rovers, ZwTh 1881, 401, Baljon, a. a. O. 21, Michelsen,

a. a. O. zu streichen oder auch mit Lipsius statt dessen zu lesen: οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις. Dagegen sehe ich keine Veranlassung, auf die Hirngespinnste der Verisimilia, 146 ff. näher einzugehen. Sie finden nicht nur in v. 2. 4. 5—9ª. 12—16. 19—27. 28ª, sondern auch in 31. 33ᵇ. 34ª. 35—39 (die Verse natürlich von allem Unpassenden gereinigt) ein jüdisches Fragment, also in demselben Abschnitt, in dessen Erkenntnis Harnack, Dogmengeschichte III, 1890, 74 die Grösse Augustins in der Geschichte der Frömmigkeit beschlossen findet. Wer das fertig bringt, hat eigentlich das Recht, in unserer Frage mitzureden, verwirkt.

Dass c. 9—11 ursprünglich nicht zum vorhergehenden gehörten, ist nicht nur von Bauer, Weisse und Steck, sondern neuerdings auch von Völter, a. a. O. 31 ff. und van Manen, a. a. O. 77 ff. behauptet worden, von jenem trotz des von neuem aufgewiesenem Zusammenhanges mit c. 8, von diesem wegen einiger Widersprüche mit dem bisherigen, die wir jetzt genauer zu prüfen haben. Zunächst und vor allem sei die Beurteilung Israels eine andere — aber stand nicht auch schon 1, 16. 2, 9 f. 18 ff. 3, 2. 4, 12. 16 ähnliches, wie hier 9, 1 ff. 10, 1. 11, 1. 25 ff.? Waren jene Stellen, wie wir gegen van Manen gesehen haben, neben andern in demselben Schriftstück psychologisch denkbar, warum dann nicht auch diese? Noch unbedenklicher sind die übrigen Unterschiede, die van Manen übrigens zum teil auch erst durch Streichungen herstellen muss; und fände sich auch wirklich in c. 9—11 Ἰουδαῖος nicht, sondern dafür Ἰσραηλίτης, so wäre das doch ganz natürlich, weil es sich hier vor allem um die theokratische Stellung des auserwählten Volks handelt. Wo musste denn vollends in diesem Zusammenhang notwendigerweise δίκαιος, δικαιοῦν und δικαιοῦσθαι vorkommen? Nicht besser steht es um die Differenzen, die Völter zwischen c. 9 f. und 11 aufweist. Dass die erstern für Judenchristen geschrieben seien, ist ebenso unrichtig, wie bezüglich 1, 18 ff. Und dass dort das wahre, hier das historische Israel gemeint sei, widerlegt sich nicht minder bei genauerer Lektüre von c. 11, wo das πᾶς Ἰσραήλ v. 26 nach dem vorhergehenden auch nur der Rest sein kann. (auch gegen van Manen, a. a. O. 86) Aber wenn auch hier ein kleiner Unterschied bliebe: müsste dann nicht mit viel mehr Recht als c. 11, das doch jedenfalls zu c. 9 zurückkehrt, c. 10, wo jener deterministischen die historisch-sittliche Auffassung gegenübergestellt wird, von einem andern Verfasser abgeleitet werden? Aber das thut nicht einmal van Manen, obwohl er — und das ist wiederum kennzeichnend für die Kleinlichkeit dieser Kritik — innerhalb der Capitel selbst mancherlei Widersprüche und Zusätze entdeckt. Doch ehe ich davon, soweit das nötig ist, spreche, sind erst wieder die ältern Interpolations-

hypothesen zu prüfen. Bei Weisse ist das freilich unmöglich, da er nirgends Gründe anführt; an sich wäre es ja möglich, v. 1—5. 9. 11[b c]. 13—15. 17 f. 26—29. 32[a b]. 33[c] auszuscheiden, aber nötig ist das ganz und gar nicht. Michelsen, a. a. O. 166 f. giebt für seine Streichung von 8 f. 13. 15. 17—19. 29. 32[b] zwar Gründe an, aber sie sind so ungenügend, dass ich ihm nirgends beistimmen kann. Im einzelnen haben neuerdings Baljon, a. a. O. 21 f. und Krüger, JpTh 1889, 160 v. 5[c] gestrichen, nachdem schon Schlichting und Krell *ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, Hoekstra und Michelsen, ThT 1886, 487 *ὧν ἐπὶ πάντων*, Linwood *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, ὅς* vermutet hatten. Ist das alles schon grammatisch kaum möglich, so nötigt doch auch der Inhalt nicht, den Halbvers für unecht zu erklären. Denn Christus, auf den sich die Doxologie beziehen muss, kann nach I. Cor. 8, 5 recht wohl als *θεός* bezeichnet werden, wenn bei *ἐπὶ πάντων* nach dem vorhergehenden nur an die Patriarchen gedacht oder besser, wie Phil. 2, 9 ff. vgl. I. Cor. 15, 27 f. Gott selbstverständlich ausgenommen wird. Also kann der Halbvers auch hier stehen bleiben und braucht nicht mit Hitzig, a. a. O. 65 hinter 8, 30 gestellt und dort auf Gott bezogen zu werden. Weiter vermisst van Manen, a. a. O. 82 den Zusammenhang zwischen v. 1—5 und dem folgenden, aber dasselbe greift doch auf v. 3 zurück, sofern darin lag, dass Pauli Brüder verflucht wären. Dann wollte Straatman, a. a. O. 48 f. und Baljon, a. a. O. 22 f. in v. 10 statt *ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα* lesen: *υἱοὺς ἔχουσα ἐκ κοίτης*, Michelsen, a. a. O. dagegen *ἐξ ἑνὸς κοιταίου δύο υἱοὺς ἐν κοιλίᾳ ἔχουσα*. Allerdings konnte Paulus, um die Absolutheit der göttlichen Erwählung recht ins Licht zu setzen, sagen, dass Rebekka mit Zwillingen schwanger gewesen sei, aber im Gegensatz zu Abraham, der von mehreren Frauen Kinder gehabt hatte, sagte er lieber, Rebekka hätte blos mit einem ehelichen Umgang gehabt. Van Manen, a. a. O. 83 streicht gleich v. 10[c]. 11 und liest *τῇ Ῥεβέκκᾳ ἐξ ἑνὸς κοίτην ἐχούσῃ ἐρρέθη ὅτι κτλ.*, aber Paulus kann recht wohl aus der Konstruktion gefallen sein. Ferner hat Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes 1750. [4]1788, 321. 742 v. 16 hinter v. 13 gestellt, aber das *τοῦ ἐλεῶντος* nimmt doch offenbar das Citat v. 15 auf. Und wenn van Manen, a. a. O. 83 f. endlich v. 32[b] streicht, da Israel doch, so lange Christus noch nicht erschienen war, gar nicht *ἐκ πίστεως* handeln konnte, so begreife ich diesen Einwand einfach nicht.

In c. 10 findet derselbe nur v. 5 einen Stein des Anstosses und vermutet, dass durch 6[a] auf ein Buch hingewiesen werden solle, worin man das folgende lesen könne. Aber dieses Buch ist wohl nur das Deuteronomium und die von Paulus ange-

zogenen Worte gehören jener Stelle an, die nach Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I, 1884, 70 f. den Gedanken der Prophetie am klarsten aussprachen, also auch zur Charakteristik des Christentums, das doch die Prophetie vollendete, recht wohl zu brauchen waren. Sonst hält van Manen, a. a. O. 84 unser Capitel wohl für einheitlich — sein Spüreifer scheint bereits etwas erlahmt zu sein. Andre freilich haben auch dort wieder Interpolationen entdeckt, so Weisse in v. 1 *εἰς σωτηρίαν*, 3 *τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι*, 5 *τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*, 6[bd]. 7[c]. 8[a]. 10. 15—17. 19[ab], Michelsen, ThT 1887, 188 f. in 3. 8[ad]. 9. 11. 12 — *διαστολή*, 13. 15 f. 18; aber selbst das *τε* in v. 12 braucht nicht gestrichen zu werden.

Nicht besser steht es um die angeblichen Einschaltungen im folgenden Capitel, wo Weisse v. 1[ef]. 2 *ἥ* und [c] — 4[a]. 5 f. 7[d] — 11[be]. 22 *θεοῦ, ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ*, 28. 32, Michelsen, a. a. O. 168 f. 189 f. v. 1[def]. 2 *ἡ γραφή* — 4[a]. 6. 9 f. 13 f. streicht, und van Manen, a. a. O. 84 ff. v. 1[def]. 2[a]. 3. 4[a]. 9 f. 13—16 für Zuthaten zu der doppelten Vorlage des Capitels hält. Holsten, JpTh 1879, 699 und event. auch Schmiedel, ZSch 1893, 217, 3 bezeichnen nur v. 6 als unecht, Holsten, ZwTh 1872, 455 und Lipsius, Protestantenbibel 589 und Handcommentar, sowie Rovers, a. a. O. 402 f. v. 9 f. als Randbemerkung eines Lesers. (vgl. auch Weiss, a. a. O. 475) In der That scheint namentlich das *διαπαντός* dem folgenden zu widersprechen, ist aber wohl, wie sonst so oft *αἰώνιος* und ähnliche Ausdrücke, nicht zu pressen; dass Paulus gerade, wenn es sich um Citate handelt, manchmal etwas abschweift, haben wir ja schon gesehen. Dagegen habe ich die Verisimilia schon bei den beiden letzten Capiteln völlig ausser Acht gelassen und will hier nur ganz kurz anführen, dass sie sich in ihren Aufstellungen über Röm. 9—11 geradezu selbst überbieten. Es ist unglaublich, wie hinter dem einfachsten Sinn durch allerlei Verdrehungen und Streichungen ein ganz andrer, „tieferer" Sinn gefunden wird und so schliesslich auch hier wieder sechs verschiedene Fragmente nachgewiesen werden, von denen das erste, 9, 1—16. 27—29 zur Zeit des jüdischen Aufstands unter Varus geschrieben sei!

Wenden wir uns also gleich c. 12 zu, so haben ja Heumann und Renan von hier ab einen Zusatz, sei es ebenfalls an die Römer, sei es an eine andre Gemeinde, Straatman und Schultz, denen sich J. Weiss anschliesst, ein Fragment eines Epheserbriefs gefunden, das später irrtümlicherweise in den Römerbrief aufgenommen worden sei. Schultz denkt sich den Vorgang näher so, dass nach der neronischen Verfolgung im römischen Gemeindearchiv neben dem Römerbrief

auch das Original oder eine Abschrift eines aus seiner Gefangenschaft von Paulus an die Epheser geschriebenen Briefes (aber wahrscheinlich ohne ausgefüllte Adresse) gefunden und nun mit jenem zu einem corpus doctrinae Paulinum zusammengearbeitet worden sei. Aber abgesehen davon, dass jener Epheserbrief, von dem wir allerdings 16, 1—20 noch ein Bruchstück haben, wie wir später sehen werden, nicht erst so lange nach dem Römerbrief geschrieben sein dürfte, und man also vielmehr annehmen muss, er sei später in einer Kopie nach Rom gekommen: hätte es denn dann nicht viel näher gelegen, die beiden Briefe, wenn wirklich die Adresse des zweiten ausgelassen worden wäre, als den ersten und zweiten Brief Pauli an die Römer der Gemeinde zu übergeben, als den Epheserbrief seines dogmatischen Inhalts oder seiner Einleitung, die er doch sicher gehabt hat, zu berauben und in den Römerbrief einzuarbeiten? Da ist es immer noch besser, mit Straatman daran zu denken, dass die einzelnen Fragmente allmählich gefunden und, da durch den unechten Epheserbrief die Erinnerung an den echten bereits verloren gegangen, nun dem Römerbrief einverleibt worden seien. Am einfachsten würde sich freilich die ganze Kompilation erklären, wenn vielmehr zwei Römerbriefe zusammengearbeitet wären, wie Spitta annimmt; aber da seine Quellenscheidung in c. 1, wie wir gesehen haben, misslungen ist und, wie noch zu zeigen sein wird, c. 16 nicht nach Rom gerichtet sein kann, so fällt damit die ganze Hypothese nebst den später zu erwähnenden daraus gezogenen Konsequenzen in sich zusammen. Ja es liegt überhaupt kein genügender Grund vor, c. 12 ff. abzutrennen. Denn es ist weder an sich wahrscheinlich, noch aus dem Ton des vorhergehenden zu erweisen, dass Paulus die römische Gemeinde so wenig gekannt habe, dass er nicht solche spezielle Mahnungen an sie hätte richten können. Er würde vielmehr, obwohl ihn diese Fragen damals auch selbst beschäftigten, doch deshalb noch nicht so ausführlich über Gesetz und Evangelium nach Rom geschrieben haben, wenn er nicht dort einen baldigen Vorstoss der Judaisten erwartet hätte; noch genauer aber musste er, wenn nicht von früherher durch Aquila und Prisca, so doch durch seine 16, 21 ff. genannten Gefährten, die in Rom bekannt waren, über die Zustände der Gemeinde unterrichtet sein. (vgl. auch Straatman, ThT 1868, 40 f.) Dann konnte er sich aber auch trotz jener liebenswürdigen Wendung 1, 12 vgl. 15, 14 ff. 24 nötigenfalls unter Berufung auf seine Auktorität, wie 12, 3. 14, 14 in ihre Angelegenheiten mischen, ohne befürchten zu müssen, sich dadurch missliebig zu machen. (auch gegen Spitta, a. a. O. 22) Er konnte es auch thun, obwohl er hoffte, bald selbst nach Rom zu kommen — denn nach 15, 30 f. war das doch noch nicht so sicher „und auf das ungewisse hin, ob es ihm endlich

noch gelingen werde, mit Gottes Hilfe seine römischen Pläne zu verwirklichen, hätte ein Paulus, einmal entschlossen, mit der christlichen Gemeinde in der Hauptstadt der Heidenwelt in Verbindung zu treten, es über sich gebracht, sittliche Gebrechen derselben ungerügt bis zu seinem immerhin noch problematischen persönlichen Einschreiten fortwuchern zu lassen“? (Mangold, a. a. O. 29) Oder verbietet der Inhalt dieser Ermahnung, dabei an Rom zu denken? Beim Hauptbeweis dafür, wonach diese Capitel an eine wesentlich heidenchristliche, der übrige Brief an eine judenchristliche Gemeinde gerichtet sei, brauchen wir uns nach dem früher gesagten nicht aufzuhalten; die römische Gemeinde war heidenchristlich, obwohl man gerade aus unsern Capiteln 12—14 immer noch Belege für das Gegenteil entlehnt. Aber die *ἀσθενοῦντες* sind judaisierende Heidenchristen, wie sie uns der Hebräerbrief in Rom in einem fortgeschritteneren Stadium zeigt, und auch die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit passt ebenso gut, wie auf Juden-, auf Heidenchristen, wie I. Pe. 2, 13 ff. zeigt [1]). Nur darf man daraus nicht gleich schliessen, unsre Capitel seien nach Kleinasien oder genauer nach Ephesus gerichtet, und dafür noch ausserdem auf die Zölle und Steuern hinweisen, die in Rom gegenüber den grossen Vergnügen, Vorteilen und Freiheiten der niedern Stadtbevölkerung nicht in Betracht gekommen wären: der Widerwille gegen die weltliche Obrigkeit, den alle Christen teilten, musste naturgemäss an ihrem Sitz am stärksten sein, wie denn auch Schultz selbst zugiebt, in c. 13 sei nichts, was schlechthin nicht auch an die Gemeinde in Rom geschrieben sein könnte. Nur die eine Stelle, die er zuletzt aufführt, könnte allerdings auffallen, insofern nämlich 13, 11 f. die Parusie in nächster Nähe erwartet wird, 8, 31 ff. und 11, 25 ff. aber mindestens bis über den Tod des Paulus hinausgeschoben zu sein schien. Aber wir werden später auch in demselben Philipperbrief 1, 21 f. 2, 17 die Erwartung des Todes und 4, 5 das *ὁ κύριος ἐγγύς* finden, wonach also auch hier das *ἡ ἡμέρα ἤγγικεν* Röm. 13, 12 nur relativ zu verstehen ist. (vgl. auch v. 11: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*) Kommen wir also endlich auf c. 12 zurück, so soll die Ermahnung zur Gastfreundschaft auf eine Gemeinde weisen, die in einem lebhafteren Verkehr mit der Hauptmasse der christlichen Gemeinde stand als die in Rom — aber gab es wirklich überhaupt eine solche? Auch der Hinweis auf Verfolgungen passt doch sehr gut auf die durch Claudius schwer heimgesuchte Gemeinde und die Warnung vor Parteiungen jedenfalls nicht so recht zu einer Gemeinde, wo wie 16, 17 bereits

1) vgl. Usteri, Commentar über den ersten Petrusbrief 1887, 250 ff.

διχοστασίαι und *σκάνδαλα* vorhanden waren. Wohl aber ist die Anknüpfung von 12, 1 an 11, 36 nicht so glatt, wie die von 15, 8 oder gar 7 sein würde. So hat sich auch Spitta, a. a. O. 21 f. besonders darauf berufen; (vgl. selbst Steinmeyer, Der Apostel Paulus und das Judentum 1894, 91, 85) aber trotzdem halte ich diesen einen Grund zur Ausschaltung von 12, 1—15, 6 oder 7 nicht für ausschlaggebend. Denn auch I. Th. 4, 1 wird so mit *λοιπὸν οὖν* eine Ermahnung angefügt, die im vorhergehenden nur erst versteckterweise vorbereitet war, (Eph. 4, 1 ist wohl nur Nachahmung unsrer Stelle) und so konnte hier die Hindeutung auf die von jedem einzelnen Christen erfahrene Erbarmung, obwohl sie nicht der Hauptgedanke des letzten Abschnitts war, doch zu einer Ermahnung zur Heiligung weiterführen, wie wir sie hier lesen. (Rovers, ThT 1868, 320, auch gegen Michelsen, a. a. O. 197, Völter, a. a. O. 37 ff., van Manen, a. a. O. 87 f.) Wir dürfen also c. 12—14 nach wie vor zum Römerbrief rechnen, wenn nicht etwa kleinere Ausschaltungen nötig sein sollten.

Weisse hat 1[e]. 2[cd]. 3 *εἰς τὸ σωφρονεῖν*, 5[b]. 6 *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν*, 14. 16[c]. 19[cdefg], Michelsen, a. a. O. 169 v. 16[c]. 17[b]. 20 gestrichen, während van Manen, a. a. O. 91 nur unbestimmte Andeutungen über die verschiedne Herkunft des Capitels macht. Pierson und Naber, a. a. O. 166 ff. verstehen es wieder einmal nicht, fahren aber dann doch fort: quum talis textus conditio sit, iam nihil nobis non licitum est, sed quid coniiciendo proficere poterimus? Lubet tamen experiri, und bringen so heraus, dass hier ein Pharisäer, ein Zelot und ein Skeptiker durch einander reden. Endlich liest Hitzig, a. a. O. 62 v. 11 *τῷ κλήρῳ* und v. 13 *ταῖς χήραις*, aber beides ohne genügenden Grund und ohne alle handschriftliche Bezeugung.

Gehen wir also gleich zu den nächsten beiden Capiteln weiter, so entfernt Weisse 13, 1[c]. 2[b]. 3[a]. 5 f. 9[fgh]. 10[b]. 11[c]. 14, 6[c] und *καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ*, 10[b]. 12. 13 *ἢ σκάνδαλον*, 16, van Manen, a. a. O. 91 ff. 13, 3[b]—5. 9 f. 14, 3[bc]. 4 f. 6[a]. 10. 13[a]. 14. 15[ab]. 19—23 als spätere Zusätze. Zugleich erklärt er c. 14, ebenso wie Völter, a. a. O. 39 ff. für mit dem vorhergehenden nur lose verbunden, führt aber keinen eigentlichen Beweis dafür. Wir brauchen uns also dabei nicht aufzuhalten, ebensowenig wie bei den Aufstellungen der Verisimilia, 169 ff., nach denen auch in diesen Capiteln je drei jüdische Fragmente verarbeitet sind, was namentlich von dem letzten Teil von c. 13 so deutlich sei, wie vielleicht nirgends sonst. Ich möchte vielmehr das Gegenteil behaupten und kann mich dafür ja selbst auf Weisse und van Manen berufen.

Für die Unechtheit der beiden Schlusscapitel des Römerbriefs berufen sich Michelsen, a. a. O. 202 (anders früher, ThT 1876, 71) und besonders van Manen, a. a. O. 102 ff.

wieder ebenso wie seinerzeit Semler und dann mit steigender Zuversicht Baur, Lucht, Volkmar auf das Zeugnis Marcions, Tertullians und des Irenäus, ohne doch die Einwände, die gegen diese Beweisführung zuletzt von Mangold, a. a. O. 32 ff. (vgl. neuestens auch Riggenbach, NJdTh 1892, 585 f.) vorgebracht worden sind, widerlegt zu haben. Sie behalten also ihre Kraft, nur dass der Berufung auf den muratorischen Canon gegenüber der Ausweg offen bleibt, damals sei jener Zusatz eben schon gemacht gewesen. (Lucht, a. a. O. 44. 204 f., Volkmar, a. a. O. 130) Aber ist denn überhaupt ein solcher anzunehmen, oder sind die beiden Capitel vielmehr echt? Wiederum Mangold, a. a. O. 81 ff. hat gezeigt, dass zunächst 15, 1—13 durchaus nichts Unpaulinisches enthält, und dadurch zugleich die Bedenken von Schultz, a. a. O. 118 und Völter, a. a. O. 42 (vgl. auch van Manen, a. a. O. 94 und Spitta, a. a. O. 21) gegen die Zusammengehörigkeit von v. 6 und 7 f. widerlegt. Um so besser stimmen jene beiden mit Mangold darin überein, den Schluss des Capitels für echt zu erklären, und haben so thatsächlich auch schon Straatman, den sie nicht berücksichtigen, und Lipsius, den sie noch nicht kennen konnten, zurückgewiesen. Wenn letzterer zunächst an *ἀπὸ Ἱερουσαλήμ* und *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ* v. 19 Anstoss nimmt, so ist jene Angabe, wenn man sie pressen will, doch durch Gal. 2 gerechtfertigt (sonst vgl. Spitta, a. a. O. 18) und diese mit Tit. 3, 12 zu belegen, wie ich gegen Mangold, a. a. O. 123, 14 festhalten möchte. (vgl. unten) Und ebenso finde ich seine Verteidigung von v. 20 nicht genügend und daher Lipsius' Rückkehr selbst zu den Bedenken Baurs wenigstens erklärlich. Beide sehen nämlich gerade in der Absicht Pauli, nach Rom zu kommen, einen Widerspruch gegen die Regel, nicht auf fremdem Grund zu bauen. Dagegen lässt sich allerdings nicht einwenden, dass *φιλοτιμούμενον* nur auf die Vergangenheit gehe — denn warum hätte dann Paulus hier überhaupt davon geredet, oder, wenn er sich dadurch vor dem Vorwurf der Prahlerei schützen wollte, warum bezeichnete er seine Missionsmethode als den Gegenstand seines besonderen Ehrgeizes? (gegen Schultz, a. a. O. 115, Mangold, a. a. O. 125 ff.[1])) Aber auch darauf kann man sich nicht berufen, dass v. 23 f. gar nicht von einer Predigt in Rom, sondern nur von einem Sehen und Geleitetwerden die Rede ist; denn 1, 15 steht ausdrücklich *εὐαγγελίσασθαι*. Vielmehr ist zu beachten, dass jener Grundsatz *μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον* nur für das Verhältnis zwischen Paulus und den Judaisten galt: wie er Apollos erlaubte, seine

---

1) Auch darf man wohl aus Gal. 6, 4 schliessen, dass Paulus später noch ebenso dachte.

korinthische Pflanzung zu begiessen, so konnte er auch selbst die römische Gemeinde besuchen, wenn anders sie nicht von Judaisten gegründet oder schon okkupiert war. (ähnlich Spitta, a. a. O. 19) Dass er von der spanischen Reise erst hier und nicht schon im Proömium spricht, lässt sich psychologisch sehr wohl damit motivieren, dass sie von seinem Erfolge in Jerusalem und dann in Rom abhing; wir brauchen also nicht einmal die von Straatman vorgeschlagenen Änderungen vorzunehmen. (auch gegen Pierson und Naber, a. a. O. 178) Und ebenso wenig ist der von Spitta, a. a. O. 24, 4 gestrichene v. 4[b] oder der von Matthes, Loman, ThT 1870, 332ff., Scholten, het Paulinisch Evangelie 1870, 464 ff., Baljon, a. a. O. 163 ff., van Manen, a. a. O. 96 f., Cramer, a. a. O. 76 in seinem ersten Teil, von Rovers, Heeft Paulus zich ter verdediging van zijn apostelschap op wonderen beroepen 1870, ThT 1870, 606 ff., N. T. ische Letterkunde I, 1874, 139 ff. ganz gestrichne v. 12 ernstlich zu beanstanden. Weisse hält v. 2 *εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν*, 4. 8—12. 13 *εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι*, 14—33, van Manen, a. a. O. 94. 96 ff. v. 16. 19[ac]—24. 27. 30—32 für spätre Zuthaten, aber beide zerstören damit nur den Zusammenhang. Die letztgenannten drei Verse beanstandet freilich auch Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2]III, 1875, 351, aber von tendenzkritischen Voraussetzungen aus, die heutzutage kaum mehr annehmbar erscheinen werden.

Gehen wir daher endlich zum letzten Capitel über, so hat hier zuerst Griesbach auf die dreifache Schlussformel v. 20. 24. 25 ff. hingewiesen und haben andre Gelehrte seitdem, wenngleich im einzelnen von einander abweichend, einen Epheserbrief gefunden. In der That können die sechsundzwanzig Personen, die Paulus grüsst, deren Verhältnisse und Geschichte er genau kennt, mit denen er zum teil längere Zeit zusammen gewesen ist, unmöglich in Rom gesucht werden. Freilich sucht, wie früher van Hengel, Philippi, Commentar über den Brief an die Römer 1848. [3]1866, Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht IX, 1881, 87, Hilgenfeld, ZwTh 1872, 469 ff. 1892, 314 f., Einleitung 320 ff., Seyerlen, a. a. O. 23 ff., Godet, Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer 1884, Otto, Commentar zum Römerbrief 1886, Heinrici, Forschungen über die paulinischen Briefe 1886, 25, Harnack, ThLz 1886, 556, Schlatter, StKr 1886, 575 ff., Zimmer, der Römerbrief 1887, Luthardt, Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments B III, 1887, so neuestens namentlich Riggenbach, a. a. O. 498 ff. jene Instanzen zu leugnen, diese umzudeuten, indem er

annimmt, Christen aus östlichen Ländern seien nach Rom gezogen oder römische Christen seien in einem Lande des Ostens mit Paulus in Berührung gekommen. Namentlich soll aus v. 4 und besonders dem *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* hervorgehen, dass Aquila und Priscilla, um dem Apostel den Boden zu bereiten, wieder nach Rom zurückgekehrt seien — um dann durch die neronische Verfolgung zum zweiten Mal vertrieben zu werden und sich abermals nach Ephesus zu begeben, wo wir sie II. Tim. 4, 19 fänden. Freilich wird sich zeigen, dass dieser Abschnitt schon früher, um das Jahr 57 entstanden ist; aber wenn sich auch vorher schon eine Veranlassung zu jener abermaligen Übersiedelung des Ehepaars nach Ephesus ausfindig machen liesse: hat diese ganze Hypothese gegenüber der andern Annahme, Aquila und Priscilla seien nicht wieder von dort weggegangen, nicht etwas ungemein Gekünsteltes? Denn dass das *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* notwendigerweise auf eine römische Adresse hindeute, könnte doch nur dann mit einem Schein des Rechts behauptet werden, wenn die dortige Gemeinde judenchristlich wäre; war sie heidenchristlich, so konnte Paulus ebenso gut als ihr, auch der ephesischen gegenüber so objektiv, wie hier von sämmtlichen Gemeinden der Heiden reden. Wir werden jener Annahme daher nur dann den Vorzug geben können, wenn wirklich andre, durchschlagende Gründe für sie sprechen. Nun hatte ja schon Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians 1868. [3]1873, 169ff. nicht nur einen Ampliatus, Urbanus, Stachys, Apelles, Hermes, Hermas, Patrobas, Philologus, Nereus, sowie eine Tryphäna und Tryphosa in irgend welcher Verbindung mit dem kaiserlichen Hofhalt des Claudius und Nero, in dem es nach Phil. 4, 22 Christen gab, nachgewiesen, sondern auch *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* auf die dem ersteren vermachten Sklaven des Bruders Agrippas I., der ja allerdings nach Joseph. ant. 20, 1, 2 jenem sehr nahe stand, und *τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου* auf diejenigen des bekannten Günstlings des Claudius gedeutet, die ebenfalls in den Besitz des Kaisers, diesmal Neros übergegangen seien. Aber auch dies ist keineswegs notwendig, zumal wir über Aristobul eben in dieser Beziehung nichts wissen; Aristobul und Narcissus können ebensogut zwei andre vornehme Leute, vielleicht in Kleinasien gewesen sein, und vollends jene Namen sind grossenteils so häufig, dass sie auch dort vorkommen konnten und in der That zum teil nachgewiesen sind. (Lipsius) Wenn aber Riggenbach weiterhin auf die Grabkammer im coemeterium S. Domitillae, die die Aufschrift Ampliati trägt und eine Inschrift im coemeterium S. Lucinae hinweist, die den Namen Apelles enthält, (die übrigen von ihm angeführten Inschriften halten de Rossi und er selbst nicht für alt) so ist doch auch bei jenen ein so hohes Alter erst noch

bestimmter zu erweisen, und ist dann die Identität mit den Röm. 16 genannten Personen noch immer nicht gesichert. Dass ferner das Marcusevangelium in Rom geschrieben und der hier 15, 21 genannte Rufus zu suchen, mit diesem aber der Röm. 16, 13 erwähnte zu vereinerleien und also ebenfalls nach Rom zu versetzen sei: das ist alles gleich problematisch. Und wenn endlich in den Acta Nerei et Achillei, die Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887, 107 ins 5., Achelis, TU XI, 2, 1893, 66 ins 6. Jahrhundert versetzt, jene beiden Kämmerer der Domitilla heissen, so weiss doch die auf sie bezügliche Damasusinschrift, die vielleicht erst unter Siricius aufgestellt wurde, ebenso wie die beiden Liboriumsäulen der Petronillabasilica, die das Martyrium der beiden darstellen, noch nichts davon. (ebenda 43 ff.) So ist es leicht möglich, dass erst der Verfasser der Akten sie mit Domitilla zusammenbrachte, weil sie in deren Katakombe begraben lagen. (ebenda 64 f.) Von „geschichtlicher Überlieferung" kann in keiner Weise die Rede sein. Und wenn Riggenbach endlich noch den Gruss v. 16 nur auf Rom passend findet, so lässt sich aus act. 19, 21 (20, 25 steht gar nichts davon) gewiss noch nicht beweisen, dass die Gemeinden aller Länder, in denen Paulus während der letzten Jahre gewirkt hatte, von seinen römischen Plänen wussten und sie mit lebendigem Interesse verfolgten. Vielmehr meine ich, dass ihnen eine Gemeinde, wie Ephesus, von der Paulus eben herkam und also erzählen musste, viel näher stand, so dass sie ihm an sie Grüsse auftragen konnten. Eben dahin weist aber auch die Bezeichnung des Epainetos als *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας* und die Beschreibung, wie des Aquila und der Priscilla in v. 4, so des Andronicus und Junias als der Mitgefangenen des Apostels [1]). Dürfen wir dabei an jene *θλῖψις* denken, die Paulus nach II. Cor. 1, 8 f. zur Flucht aus Asien nötigte, so haben wir zugleich in diesem eiligen Abschied eine Erklärung für die allerdings aussergewöhnlich lange Reihe von Grussempfängern, die noch Lucht gegen die durchgängige Echtheit dieses Capitels geltend machte. Und endlich wäre damit auch die Zeit dieses Briefes bestimmt: er stammt nicht erst aus der Gefangenschaft Pauli, wie namentlich Schultz und Mangold annehmen, sondern ist ungefähr gleichzeitig mit dem Römerbrief geschrieben, so dass er nicht unpassend mit diesem zusammengearbeitet werden konnte. Denn auf diese Zeit weisen auch die Verse 17—20 hin, an deren Echtheit nicht zu zweifeln ist, die aber an die römische Gemeinde auch nicht gerichtet sein können; denn ihr gegenüber hat sich Paulus bisher nicht in

---

1) Gegen Venemas Konjektur *συνηλικιώτας* vgl. Baljon, a. a. O. 34.

dieser Weise über die Judaisten geäussert; also werden sie wohl, wie Gal. 6, 11 ff. den Galater- und I. Cor. 16, 22 den zweiten Corintherbrief, dieses Sendschreiben an die Epheser abgeschlossen haben. Denn dass nach den Grüssen von allen Gemeinden v. 16 jetzt erst die von Timotheus, Lucius, Jason, Sosipator, Tertius, Gajus, Erastus und Quartus ausgerichtet worden wären, ist wohl kaum anzunehmen; v. 21—24 gehören vielmehr wieder dem Römerbrief an. Dagegen wird v. 1 f., obwohl an sich auch das Gegenteil möglich wäre, doch deshalb zu dem folgenden geschlagen werden müssen, weil sonst durch die Einschaltung dieses Fragments, das übrigens, wenn wirklich unter den geschilderten Verhältnissen entstanden, schon durch Ergänzung einer Adresse und einiger einleitender Worte zu einem Brief vervollständigt werden könnte, die persönlichen Nachrichten am Ende des Römerbriefs in einer nur durch den Zufall zu erklärenden Weise auseinander gerissen worden wären. Das Stück wurde aber endlich vor v. 21 und nicht hinter v. 23 oder 24 versetzt, weil der vierfache Indicativ *ἀσπάζεται* und *ἀσπάζομαι* v. 21 ff. sich besser an den Indicativ v. 16^{b} anschloss, als davon durch sechszehn Imperative *ἀσπάσασθε* getrennt werden konnte. Der Interpolator hielt es natürlich für ein Bruchstück aus einem Römerbrief, wie dies ja noch heute manche Gelehrte für möglich halten. Wahrscheinlich arbeitete er vor dem Compilator des zweiten Timotheusbriefs, den wir unter Domitian oder Nerva lebend werden denken müssen; denn hätte dieser Röm. 16, 1—20 noch als Fragment vorgefunden, so hätte er es gewiss, wie das, so wird sich zeigen, echte Paulusbriefchen II. Tim. 4, 19 ff. als nach Ephesus gerichtet erkannt und wie dieses und andre seiner Arbeit einverleibt. Ob dasselbe gegebenenfalls auch vom Autor ad Ephesios zu erwarten gewesen wäre, ist nicht zu entscheiden, aber auch für unsern Zweck gleichgültig, da der Epheserbrief, wie der an Titus, nach dem ersten Petrusbrief geschrieben sein dürfte, (vgl. die bei Holtzmann, Einleitung 260 genannten, sowie auch Usteri, Commentar über den ersten Petrusbrief 1887, 283 ff.) dieser aber zu Anfang der Regierung Domitians, (vgl. die bei Holtzmann, a. a. O. 319 genannten und Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893. [2]1893, 279 ff.) so dass unter obiger Annahme unser Resultat nur bestätigt werden würde.

Innerhalb des fraglichen Abschnitts erklärte übrigens Laurent, a. a. O. 20 f. v. 19 für eine Randbemerkung Pauli zu v. 16 und ebenso v. 22, wie schon Grotius, für eine ebensolche des Tertius. Auch van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 243 findet es fremdartig, dass v. 22 nicht nach v. 23 steht und Baljon, a. a. O. 37 stellt deshalb beide Verse um. Das lässt sich ja hören; ist aber doch nicht absolut notwendig. Und

ebenso wenig ist v. 19 oder auch nur mit van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 242 f. 316 f. und Baljon, a. a. O. 34 ff. v. 19[a b] hinter v. 16 zu versetzen. Denn die fraglichen Worte geben auch an ihrer Stelle einen trefflichen Sinn, wenn man mit Weiss umschreibt: Nicht ohne Grund sage ich: die Herzen der Arglosen; denn euch werden sie nicht verführen, weil ihr nicht etwa zu den blossen *ἀκάκοις* gehört, sondern euch so sehr durch Gehorsam gegen das Evangelium auszeichnet, dass dies allbekannt geworden. (vgl. auch Mangold, a. a. O. 160, 11)

So bleibt nur noch die Schlussdoxologie zu betrachten übrig, deren vielfach behauptete Unechtheit indes doch nicht aus ihrem Inhalt allein darzuthun ist. Am wenigsten genügt dazu natürlich der Hinweis auf die Einzigartigkeit einer so ausgedehnten doxologischen Formel in den paulinischen Briefen oder auch auf ihre Ungelenkigkeit, die bei einem spätern Tendenzschriftsteller mindestens ebenso auffällig wäre. Zumal wenn v. 25 wirklich durch *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* neben die Auktorität Pauli die der andern Sendboten Christi gestellt werden sollte, (Lucht, a. a. O. 117 f., Mangold, a. a. O. 50 ff.) dann hätte das doch etwas deutlicher gesagt werden müssen. Auch die antimarcionitische Spitze des *διά τε γραφῶν προφητικῶν — γνωρισθέντος* liegt nicht so zu tage, wie man es hätte erwarten sollen. Die übrigen Aussagen sind aber teils aus dem Römerbrief entlehnt, teils so auf ihn passend, dass selbst Mangold an sich das frühere Bestehen einer echten Schlussdoxologie etwa in dieser Form: *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν* für möglich hält. Die gleiche Vermutung hat zu gleicher Zeit Baljon, a. a. O. 37 ff. ausgesprochen, dem sich wohl van Manen, a. a. O. 100 f. anschliesst — Pierson und Naber, a. a. O. 179 finden hier natürlich noch einmal ein jüdisches Fragment — allerdings mit dem Zusatz, dass dieser echte Schluss ursprünglich hinter 14, 23 gestanden habe. In Wahrheit aber beweist gerade die handschriftliche Überlieferung der Doxologie ihre Unechtheit. Wir lesen dieselbe nämlich hinter 16, 24 bei DEf, hinter 16, 23, so dass v. 24 nach v. 27 folgt, bei pesch syr[hr] ar[Erp] Ambr. 80, ebenso hinter 16, 23, aber so, dass v. 24 ganz wegfällt, bei Orig. cop aeth ℵABC fuld am harl 137; dagegen hinter 14, 23 bei Chrys. Theodoret Oec. Theoph. L syr[c] gue, einem Codex Monzensis, (Bibliotheca capitolare in Monza $\frac{J-e}{9}$) etwa zweihundert Minuskeln und vielen Lectionarien, an beiden Stellen bei AP arm 5. 17, (37. 109) endlich überhaupt nicht bei FG (wo aber hinter 14, 23 ein entsprechender Raum freigelassen ist) g und einem Codex Bobbiensis. (Ambrosiana E 26 inf.) So scheinen die Verse

früher, als hinter c. 14, am Ende gestanden zu haben, aber doch nicht von Anfang an, da dann schon ihre Versetzung nach jener andern Stelle nicht recht wahrscheinlich zu machen ist. Denn auch die neueste Hypothese Riggenbachs, a. a. O. 526 ff., man habe dem Römerbrief denselben Schluss geben wollen, wie den andern paulinischen Briefen und deshalb die Doxologie, da 15, 13 und 33 schon andre Segenswünsche standen, hinter 14, 23 geschrieben, ist wenig einleuchtend und erklärt die übrigen Textgestalten, namentlich die an sechster Stelle genannte, noch längst nicht. Das geschieht erst, wenn wir, wie in andern Doxologien, so auch in diesen Versen einen spätern Zusatz sehen, der in einem Archetypus an den Rand geschrieben war und beim Abschreiben desselben teils an das Ende kam, mochte er nun vor oder hinter 16, 24 gesetzt werden oder es ganz verdrängen, teils nach 14, 23 als an der nächstzurückliegenden passenden Stelle eingeschoben wurde, während ihn andre Handschriften ganz wegliessen und einige, die schon jene doppelte Überlieferung kannten, auch doppelt brachten. Jedenfalls ist die Doxologie in Rom entstanden, wohin ja auch die Ähnlichkeit mit Eph. 3, 20 f. weist, ohne dass nun gerade Identität des Verfassers anzunehmen wäre. (gegen Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, 258. 307 ff., Brückner, die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 185 f. 276) Sollte Jud. 24 f. auf Röm. 16, 25 ff. zurückgehen und der Brief noch im ersten Jahrhundert in Alexandrien entstanden sein, so müsste jener Zusatz damals bereits existiert haben; sicherer hat die kleinasiatische Kirche den Römerbrief, den Ignatius kennt, schon in derselben Form bekommen; denn die Doxologie mart. Pol. 20, 2 geht um so sicherer auf Röm. 16, 25 ff. zurück, als sich dort dasselbe Anakoluth findet; dass aber erst später diese Verse fast in alle Handschriften eingetragen worden wären, ist ja schon an sich kaum denkbar. Der Römerbrief hat um 100 bereits denselben Umfang gehabt, wie jetzt.

IV. Der Galaterbrief.

Soweit die Geschichte der Kritik darüber zu urteilen erlaubt, scheint die Einheitlichkeit des Galaterbriefs fester zu stehen, als die irgend eines andern paulinischen Sendschreibens. Sie ist, wenn wir von Weisses Beiträgen zur Kritik der paulinischen Briefe 1867 und gelegentlichen Streichungen oder Korrecturen anderer absehen, erst seit acht Jahren häufiger bestritten worden. Aber gleich die Aufstellungen von Pierson und Naber, Verisimilia 1886, 26 ff. sind so unsinnig, ja geradezu wahnwitzig, dass man wohl Bedenken tragen kann, ihnen erst im einzelnen nachzugehen. Obwohl danach nämlich der Galaterbrief in eine Zeit gehört, wo der Kampf um die Beschneidung schon längst begraben war, (ebenda 29) sollen doch von 2, 14—6, 18 jüdische Fragmente verarbeitet sein! (ebenda 31 ff.) Dann suchte van Manen, ThT 1887, 400 ff. 456 ff. im einzelnen den marcionitischen Text als verhältnismässig älter, als den kanonischen, zu erweisen und durch weitere Ausschaltungen den vermutlich ältesten Text herzustellen. Weitere Streichungen verteidigten Sulze, PrKz 1888, 981 f., Baljon, exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs 1889, Cramer, NB VI, 1890, endlich Völter, Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe I, 1890, 89 ff., der ausserdem innerhalb der behaupteten Interpolationen wieder andre annahm.

Aber wenn es selbst ihm von vornherein feststand, dass der Galaterbrief keine derartige Interpolationshypothese zulässt, wie er sie am Römerbriefe durchgeführt hatte, so werden wir uns auch den andern ebengenannten Streichungsvorschlägen schon wegen desselben, allgemeinen Eindrucks vom Galaterbrief sehr skeptisch gegenüberstellen. Bewegt er sich doch, um Hilgenfelds Worte zu gebrauchen, (Der Galaterbrief 1852, 50) in einem so natürlichen Fortschritt, mit einer solchen immanenten Logik der Gedankenentwickelung, fasst den Gegenstand so treffend in seinem innersten Mittelpunkte auf, von welchem aus das

Thema in der ganzen Vielseitigkeit seiner Beziehungen beherrscht wird, entwickelt ihn in einem so tief innerlichen Zusammenhang — dass man kaum irgendwo etwas missen kann. Eher möchte man hie und da etwas ergänzen, da der Gedankenfortschritt manchmal allzu rasch erscheinen könnte — jedenfalls so rasch, dass wir ihn ohne den ebendarum älteren Römerbrief nicht verstehen könnten. Und wenn desgleichen nur bei dieser Ansetzung seine Stellung innerhalb der judaistischen Fehde, sowie der paulinischen Gedankenentwicklung zu verstehen ist, so müssen wir uns diese auch im folgenden immer gegenwärtig halten, wenn wir jetzt die einzelnen Ausscheidungen und Veränderungen innerhalb des Galaterbriefs nachprüfen wollen.

Freilich wenn zunächst Pierson und Naber, a. a. O. 26ff. in 1, 1—2, 14 nicht weniger als fünfzehn Widersprüche entdecken und daraus auf Bearbeitung von relationes apostoli cuiusdam severi et *θεοδιδάκτου* durch mitem illum ac placidum et cedentem in ecclesia alienae auctoritati Paulum Episcopum schliessen, so halte ich eine Widerlegung dessen um so mehr für überflüssig, als sie bereits von Prins, ThT 1887, 70ff. in fast durchaus vortrefflicher Weise geliefert worden ist. Namentlich wird hier das *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* 2, 2, das so, wie es gewöhnlich aufgefasst wird, (auch in der Modifikation Meyers, Der Brief an die Galater 1841, — vgl. dagegen Wieseler, Der Brief Pauli an die Galater 1859, 105 — und Sieffert s, bei Meyer, a. a. O. [6]1880. [7]1886) allerdings im schreienden Widerspruch zu der Absicht der ganzen Erzählung von 1, 11 ab steht, (Pfleiderer, JpTh 1883, 79 f.) wieder in der Weise Lightfoots, (St. Paul's Epistle to the Galatians 1866. [4]1874) Holstens (Das Evangelium des Paulus I, 1, 1880, 146) und Kählers (Der Brief des Paulus an die Galater 1884. [2]1893) erklärt, so dass Paulus, wie er 4, 11 ausdrücklich sagt, gefürchtet hat, durch die auf die Urapostel sich berufenden Judaisten möchten ihm und der Wahrheit des Evangeliums (v. 5) seine Gemeinden abspänstig gemacht werden. (a. a. O. 73. 77. 79, vgl. auch Cramer, a. a. O. 55f., gegen van Manen, a. a. O. 510, 1, J. Weiss, StKr 1893, 510f.) Nur eine von den Verisimilia angeführte und in der That vorhandne Schwierigkeit dürfte Prins, a. a. O. 84f. nicht richtig gelöst haben, die nämlich 1, 22 neben v. 13 bietet. Denn von den *ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας* kann nicht die erste und wichtigste, die jerusalemische, als ausgeschlossen gedacht werden, obwohl diesen Ausweg auch schon Meyer, Wieseler, Lightfoot, Örtel, Paulus in der Apostelgeschichte 1868, 60, Sieffert, a. a. O. 66, Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte 1882, 54 und jetzt Cramer, a. a. O. 47 eingeschlagen haben. (vgl. dagegen Steck, Der Galaterbrief 1888, 87ff.) Andrerseits ist es

allerdings auch unmöglich, bei der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ v. 13 nur an die in Damaskus zu denken und eine jerusalemische Verfolgung überhaupt zu leugnen, wie das Straatman, Paulus 1874, 30 ff., Blom, ThT 1879, 337 ff. und van Manen, Paulus I, 1890, 104 f. gethan haben. (vgl. dagegen meine Chronologie 162 f.) Wohl aber dürfen wir nach act. 8, 1 annehmen, dass die Urgemeinde sich bei der Verfolgung des Stephanus zerstreut hatte und dann aus andern, die Paulus nicht einmal als Verfolger gekannt hatten — bei seinem ersten Besuch als Christ sah er wohl überhaupt nur Petrus und Jakobus — sich neubildete. Und wenn Pierson und Naber, a. a. O. 28, 1 scheinbar ausserdem noch in v. 24 einen Widerspruch mit c. 2 finden konnten, so übersehen sie, wie allerdings auch viele andre, dass Paulus von einem dem der Urapostel verwandten Standpunkt sich erst allmählich zu dem unseres Briefes entwickelt hat. (vgl. meine Chronologie 49 ff. 206 ff.)

Vorher will van Manen, a. a. O. 456 ff. schon 1, 1 καὶ θεοῦ πατρός streichen und statt αὐτὸν αὐτόν lesen, wie nach Hieron. ed. Vallarsi VII, 375 vgl. Tert. adv. Marc. V, 1 Marcion that. Indes wenngleich die erstgenannten Worte etwas ungenau an διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ angeschlossen werden, sind sie doch als Steigerung davon und als Gegensatz zu b wohl verständlich; Christus aber wird vorausgestellt, da die Berufung durch ihn der für die wahre ἀποστολή entscheidende Punkt ist; und sollte endlich noch hervorgehoben werden, dass in diesem Fall der auferweckte (denn so sagt Paulus ausser I. Th. 4, 14 immer) der Berufende war, so konnte diese Näherbestimmung doch nicht schon zu Ἰησοῦ Χριστοῦ gemacht werden, da dann καὶ θεοῦ πατρός nachgehängt hätte, sondern musste eben daran angefügt werden. Auf diese Weise ist der Vers entstanden zu denken, ohne dass es der Einschaltung von ἀπό vor θεοῦ πατρός oder von ὑπό hier und statt ἀπό vor ἀνθρώπων (Holwerda, de betrekking van het verstand tot het uitleggen van den Bijbel, 1853, 110 f. und Baljon, de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs 1884, 166 f., verhandeling 2) oder gar der Streichung von οὐδὲ δι' ἀνθρώπων (Cramer, a. a. O. 3. 5) bedürfte. Marcion änderte in der angegebenen Weise, „weil er die Auferstehung Christi als einen selbstständigen Akt seiner Gottheit auffassen wollte, zumal da er den Kreuzestod nur als Schein ansah". (Hilgenfeld, a. a. O. 220, vgl. ZhTh 1855, 439)

Weiter wollten Weisse und van Manen, a. a. O. 505 f. v. 4, Cramer, a. a. O. 10 ff. wenigstens ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ streichen. Aber auch dies ist nicht angängig; denn die Sünden müssen ja deshalb gesühnt werden, weil zu dem künftigen Äon nur Gerechte Zutritt

haben. Dass vollends v. 4a nicht in den Galaterbrief passe, kann nur behaupten, wer die Mannichfaltigkeit der Deutungen des Todes Jesu gerade in diesem Brief ganz übersieht; den Zweck der ganzen Ausführung aber, die übrigens an Röm. 1, 3 ff. ihr Analogon hat, haben bereits Wieseler, Lightfoot und Sieffert richtig aufgezeigt.

Van Manen, a. a. O. 459 ff. will auch in v. 6 die angeblich marcionitische Lesart *εἰς (τὴν) χάριν* ohne *Χριστοῦ* (Tert., a. a. O. V, 2, Stemler, ThSt 1888, 212 ff., doch vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, 496) festhalten, da daraus die katholische *ἐν χάριτι* besser zu erklären sei, als umgekehrt. Die Kirche habe nämlich nicht gern gesehen, dass Gott die Galater zu der dem jüdischen Gesetz feindlich gegenüberstehenden Gnade berufen hätte. Indes dann würde sie doch zunächst einmal erst recht die anderen Stellen unseres Briefes geändert haben, wo jener Gegensatz noch viel schärfer formuliert war. Dann aber bleibt er doch auch bei der Lesart *ἐν χάριτι* bestehen; (Cramer, a. a. O. 14) kurz es ist weder ersichtlich, weshalb *εἰς χάριν* in *ἐν χάριτι*, noch freilich auch, weshalb dies in jenes verändert worden sein sollte. Nun kommt aber in (ad, per) gratiam ((Jesu) Christi) auch sonst vor; also ist *ἐν χάριτι* nur verschieden übersetzt worden und *Χριστοῦ* manchmal weggeblieben, bei Marcion vielleicht aus demselben Interesse, dem das *αὑτόν* 1, 1 entsprang, nämlich um die Berufung selbst als ein Werk Christi darzustellen. (Hilgenfeld, Galaterbrief 221, ZhTh 1855, 439) Wenn anders aber bei Paulus immer Gott der berufende ist, so musste wohl *ἐν χάριτι* (oder *εἰς χάριν*) noch etwas näher bestimmt werden; auch *Χριστοῦ* ist also nicht zu entbehren. (auch gegen die bei Sieffert, a. a. O. 34* genannten Zeugen)

Dass Marcion v. 7a *ἄλλο* nicht gelesen habe, folgert van Manen, a. a. O. 461 aus Tert., a. a. O., Hieron., a. a. O. 380 B und Chrysost. ed. Montfaucon X, 667, ist aber dafür von Stemler, a. a. O. 214, Zahn, a. a. O. 496 f. und Cramer, a. a. O. 16 gebührend zurechtgewiesen worden. Denn wenn man wirklich, wie auch schon Wassenbergh that, das *ἄλλο* streichen wollte, so käme der Nonsens heraus: ihr wendet euch einem andern Evangelium zu, das gar nicht existiert. Wenn der katholische Redaktor in jenem conciliatorischen Interesse *ἄλλο* eingesetzt hätte, wie konnte er da v. 8 f. stehen lassen? Aber auch wenn Paulus selbst *ἄλλο* geschrieben hat und die Worte so, wie es gewöhnlich geschieht, zu verstehen sind, so widerspricht dem das folgende aufs schroffste. So wollte van de Sande Bakhuyzen,

---

1) Dass *εἰς* bei *καλεῖν* eine ganz ungebräuchliche Konstruktion wäre, (Lipsius, Handcommentar zum Neuen Testament II, 2, 1891. [2]1892) widerlegt sich schon durch I. Th. 2, 12.

Gids 1864, 234 und conjecturaal-kritiek 1880, 269 *οὐ οὐκ ἔστιν ἄλλο* lesen und das nur auf das unmittelbar vorhergehende Wort *εὐαγγέλιον* beziehen; aber das konnte kein Mensch verstehen. Baljon, de tekst 167 und verhandeling 8 f. dagegen streicht das ganze Glied 7^a, ebenso Cramer, a. a. O. 17, obwohl schon van Manen, a. a. O. 463 dagegen bemerkt hat, dass *εἰ μή κτλ.* sich nur sehr gezwungen an *θαυμάζω* anschliessen lässt[1]. Endlich Weisse entfernt den ganzen Vers, wonach aber das *ἀλλά* v. 8 nicht mehr passt; Sulze, a. a. O. 982 sogar v. 7—9, aber ohne Angabe von Gründen. Also muss man 7^a anders verstehen, so dass Paulus sagen will: das *ἕτερον εὐαγγέλιον* ist kein anderes, sondern überhaupt keins. (Lipsius, vgl. auch Cramer, a. a. O. 16) Diese Erklärung kommt also sachlich auf dasselbe hinaus, wie die früher gangbarste, (auch die Hilgenfelds) die indes grammatisch nicht möglich ist; es müsste dann wirklich, wie Beza umschrieb, *μὴ ὄντος ἄλλου* heissen.

Auch dass Marcion in v. 8 oder 9 in grösserm Masse gekürzt habe, kann van Manen, a. a. O. 464 ff. aus Epiph. ed. Dindorf II, 379 nicht beweisen. (Hilgenfeld, a. a. O., ZhTh 1855, 439 f., Stemler, a. a. O. 215 f., Zahn, a. a. O. 497) Und wenn er selbst besonders an *ὑμᾶς εὐαγγελίζεται* v. 9 Anstoss nimmt, weil Paulus den Accusativ hinter das Zeitwort setze und überhaupt *εὐαγγελίζεσθαι* mit dem Dativ konstruiere, (v. 8) so hat Cramer, a. a. O. 21 dem ersten Einwurf gegenüber auf Röm. 1, 15, dem zweiten gegenüber auf Lc. 3, 18. act. 16, 10 und ö. verwiesen. (vgl. auch Sieffert, a. a. O. 41*) Dass aber v. 9 eine überflüssige Wiederholung sei, kann van Manen nur behaupten, weil er übersieht, dass Paulus hier auf einen frühern Besuch, bei dem er sich bereits, wenngleich nicht so scharf, gegen die Judaisten aussprach, zurückgreift. Oder hat er sich etwa durch Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief 1887, 87 ff. 96 davon abbringen lassen?

Das Gesagte gilt zugleich gegen Weisse, der ebenfalls v. 9 und in 10 *ἢ τὸν θεόν* streicht, desgleichen Naber, Mn 1888, 381, (vgl. selbst Thijm, a. a. O. 497; Verisimilia 28, 2 wird v. 10_a nur im allgemeinen als corrupt bezeichnet) gegen Sulze, a. a. O., der in v. 7—9 ändern möchte, und Cramer, a. a. O. 25, der liest: *τί γάρ; εἰ ἀνθρώπους πείθω, μὴ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;* denn wenngleich das einen erträglichen Sinn ergiebt, so nötigt doch nichts, den Text so um-

1) Auch Cramer muss umschreiben: nu ik weet dat die afval niet uit uw eigen boezem is voortgekomen, maar door sommigen die u in beroering hebben gebracht, is tot stand gekomen, nu verwonder ik mij minder. Vgl. ferner Thijm, ThSt 1890, 493 ff.

zugestalten. Zunächst *πείθειν τὸν θεόν* ist zwar auffällig, aber als Analogiebildung zu *ἀνθρώπους πείθειν* wohl verständlich. Und wenn Paulus weiter eben dies letztere von sich abweist, so kann er nicht das Gewinnen von Menschenseelen damit meinen, das sein Beruf ist, sondern etwas andres, das einen Tadel bezeichnet. Nun warfen Paulus nach 5, 11 die Judaisten vor, er predige gelegentlich noch die Beschneidung; da er es aber notorisch im allgemeinen nicht that, so mussten sie jene Ausnahmefälle aus Liebedienerei erklären. Paulus giebt schon hier, wenn auch nicht dieses Motiv, so doch jene Thatsachen für die Vergangenheit zu, leugnet aber beides für die Gegenwart: ganz im Einklang mit dem, was wir sonst gerade aus dem Galaterbrief über die Entwicklung seiner Gedanken betreffs jenes und ähnlicher Punkte schliessen müssen. So ist das Versglied nicht zu ändern und auch b nicht etwa mit Owen und Baljon, de tekst 168, verhandeling 12 f. zu streichen, zumal dann c minder verständlich würde. Ebenso sind die Worte *ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* v. 13, die Weisse entfernte, kaum entbehrlich.

Noch weniger braucht mit Cramer, a. a. O. 32 v. 12b gestrichen zu werden, obwohl Christus hier Subjekt, v. 16 Objekt der Offenbarung ist, oder gar mit van Manen, a. a. O. 506 f. v. 13 f., wonach ja schon das *δέ* v. 15 nicht mehr recht passen würde. Auch der scheinbare Widerspruch zwischen v. 13 und 22 ist schon oben gelöst worden; wenn aber van Manen endlich bemerkt, v. 13 f. schliesse nicht aus, dass Paulus sein Evangelium doch von Menschen habe, so hat er an sich unzweifelhaft Recht. Ja, wir können namentlich auf Grund der Thessalonicherbriefe mit Sicherheit nachweisen, dass er anfangs den Standpunkt der ältesten Gemeinden, wie wir ihn aus der Quelle von Act. 1—5 erkennen, vertrat und dürfen wohl auch annehmen, dass es ursprünglich nicht Separationsgelüste waren, die ihn drei Jahre lang von Jerusalem und dann bei seinem Besuch von den andern Aposteln ausser Petrus und Jakobus fernhielten, sondern Rücksicht teils auf die Gemeinde, der er, als sie sich unter Cajus wieder gesammelt, (vgl. meine Chronologie 191) doch noch nicht zumuten wollte, ihn, den frühern Verfolger, als einen der ihren anzuerkennen, teils auf seine Volksgenossen, die ihm, dem Renegaten, fort und fort nachstellen mussten. Dass er dann während seines vierzehntägigen Besuchs, der ja an sich zu einem Unterricht durch die Apostel Zeit genug gelassen hätte, doch nur jene zwei kennen lernte, müssen wir seiner eidlichen Versicherung v. 20 glauben; auch dass er vorher von ihnen unabhängig gewesen sei, worauf es hier allein ankommt, konnte er nun nachträglich aus jenem notgedrungenen Fernbleiben von Jerusalem erweisen; aber dass er überhaupt nichts von Menschen empfangen habe, ist namentlich auch angesichts von I. Cor. 15, 3

vgl. 11, 23 eine Übertreibung, die Paulus allerdings selbst bei ruhiger Überlegung kaum als solche zum Bewusstsein gekommen wäre, da er naturgemäss über seiner jetzigen gespannten Stellung zur Urgemeinde die frühere Freundschaft vergessen hatte, ja, wenn ihn jemand daran erinnert, sie kaum mehr verstanden hätte. So wird auch das Missverhältnis zwischen v. 12 und 13 f. psychologisch durchaus verständlich und ist an deren Ausscheidung nicht mehr zu denken. Noch weniger liegt nach dem oben bemerkten zur Streichung von v. 23 f. irgend welcher Grund vor. (gegen van Manen, a. a. O. 508 f.)

2, 1 haben Capellus, Grotius, Semler, Keil, Heinrichs, Berthold, Kühnöl, Guericke, Rinck, Böhl, Matthäi, Schott, Reiche, Küchler, Wurm, Ulrich, Böttger (vgl. Wieseler, a. a. O. 91, Sieffert, a. a. O. 78) und neuerdings Michelsen, ThT 1873, 428 f., Baljon, de tekst 168 f., verhandeling 17 statt ιδ' vielmehr δ' lesen wollen, da unter Voraussetzung der Richtigkeit der Chronologie der Akten allerdings die erste Missionsreise Pauli unverhältnismässig lang gedauert hätte. Muss man jene aber aus den verschiedensten Gründen aufgeben, so erweist sich die Zahlangabe 2,1 auch auf ganz unabhängigem Wege als richtig. (vgl. meine Chronologie, bes. 234) Ebenso erledigen sich die Bedenken van Manens, a. a. O. 509 ff. gegen v. 2[cd] teils durch das z. B. bei Sieffert, a. a. O. 80 f. über *οἱ δοκοῦντες*, teils das oben S. 101 über *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* gesagte. (ersteres auch gegen Spitta, Die Apostelgeschichte 1891, 193 f.) Wenn Baljon (bei Meyboom, ThT 1891, 244) und Cramer, a. a. O. 53. 62 f. dagegen v. 2[a] streichen, so führt wenigstens der letztere dafür zunächst nur den offenbar nichtigen Grund an, dass die Bedeutung von *ἀποκάλυψις* 1, 12 hier nicht passe. Und wenn er die Worte *ἀνέβην δέ* mit *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους κτλ.* v. 4 verbindet und gleich hinter 2 folgen lässt, so beruft er sich dafür nur auf das *δέ* v. 4, das unpassend stehen soll, aber gleich nachher erklärt werden wird. Doch will auch J. Weiss, a. a. O. 508 ff. v. 3—5 ausscheiden und hinter v. 1 versetzen. Ich lege keinen Wert darauf, dass dann die nach Weiss' Erklärung einander widersprechenden Versglieder 2[d] und 6[a] unmittelbar auf einander stossen, denn ich hoffe jenes bereits oben richtiger verstanden zu haben und dieses weiter unten besser erklären zu können — aber musste man denn nicht auch schon nach v. 1 *ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον* die Streitverhandlungen über diesen — seine nochmalige namentliche Anführung schon im nächsten Verse wäre dann auch auffällig — doch als in Jerusalem geführt denken? Indes dass die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* nur in Antiochien, in der Heidenchristenheit, sich eingeschlichen haben könnten, ist überhaupt

keine unzweifelhafte Thatsache, sondern eine falsche Folgerung aus dem κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, was doch auch in Jerusalem geschehen konnte. Ja wenn Paulus hier von ἡμεῖς, v. 5 aber von ὑμεῖς redet, so denkt er dort jedenfalls noch nicht an diese; vollends von dem syrischen Antiochien ist in dem Abschnitt überhaupt nicht die Rede, (es wird 2,11 wie etwas Neues erwähnt [1])) sondern nur in der Apostelgeschichte, die wir durchaus aus dem Spiele lassen müssen. (auch gegen Spitta, a. a. O. 192. 198 f.) Freilich werden auch in Jerusalem (und vielleicht anderwärts) jene Brüder nicht blos zu diesem Zwecke übergetreten sein, sondern nur als Christen naturgemäss ihre aus dem Judenthum mitgebrachten Ideen vertreten haben; (vgl. Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Galater 1833, 67 f., selbst Wieseler, a. a. O. 115, 1) aber Paulus beurteilt ja auch sonst im Galaterbrief seine Gegner entschieden ungerecht. (vgl. namentlich 4, 17. 6, 12 f.) So sind die Verhandlungen v. 3 ff. in Jerusalem wohl denkbar und können die Verse an ihrem Ort belassen werden. Aber innerhalb derselben, nämlich v. 4 las Naber, Mn 1878, 101 ἐδεδίει γάρ und strich Berlage, ThT 1880, 92, Baljon, de tekst 169 ff., verhandeling 25 und van Manen, a. a. O. 466 f., wie schon Marcion, nach Tert., a. a. O. 3 (vgl. auch Zahn, a. a. O. 498) das δέ. In der That scheint es überflüssig, wie schon Hieronymus, Theodor und Theodoret urteilten; und doch hat J. Weiss gewiss Recht, wenn er sagt: (a. a. O. 514) Ich meine, es muss dem unbefangenen Leser nahe liegen, hinter dem οὐδέ, welches so, wie es dasteht, ganz blank und einer Erläuterung bedürftig ist, in διὰ δέ einen korrespondierenden Gegensatz, der zugleich eine Erläuterung bringen wird, zu finden. Genauer liegt, wenn anders die Erwähnung des ἀναγκάζεσθαι (ohne nochmaliges οὐδέ) auf einen thatsächlich versuchten Zwang hindeutet, in dem οὐδέ nicht weniger als dies: zuerst verlangte man — ob in der Privatconferenz mit den δοκοῦντες, oder der öffentlichen Versammlung, bei der diese wohl auch zugegen waren, wird nicht gesagt, Paulus berichtet nur das Gesammtresultat beider — — zuerst verlangte man, wie das ja auch an sich zu erwarten war, Beschneidung der Heidenchristen überhaupt. Als Paulus das ablehnte, stellte man das Amendement, dann solle wenigstens Titus beschnitten werden. (Holsten, a. a. O. 146 ff., vgl. Pfleiderer, a. a. O. 86) Der Apostel hat auch dies verweigert, obwohl er zu verstehen giebt, an sich wäre er in diesem Fall, wo es sich um einen Griechen handelte, der mit ihm herumreiste, nicht abgeneigt ge-

---

1) gegen Völter, a. a. O. 128: Dass übrigens der Verfasser des Galaterbriefs der Ansicht ist, das die Reise von Antiochien ausging, lässt sich von 2, 11 aus schliessen.

wesen, einmal eine Ausnahme zu machen. Hatte er doch auch den Timotheus nach act. 16, 3 aus diesem Grunde beschnitten. That er das hier nicht, so musste er es näher erklären, warum er in diesem Falle nicht jene besondern Umstände gelten liess: daher das δέ. Will aber das folgende die Nichtbeschneidung des Titus begründen, dann ist natürlich erst recht nicht περιετμήθη zu ergänzen, (gegen Tag, StKr 1884, 169) oder gar nach v. 4 einzuschalten. (gegen Linwood) Weiter müsste man in v. 5 das οἷς οὐδέ streichen, wie denn auch nach Iren., adv. haer. III, 13, 3, Tert., a. a. O., D* und zahlreichen lateinischen Handschriften Mill, Semler, Griesbach, Michaelis, Koppe, D. Schulz, (vgl. Wieseler, a. a. O. 118) Klostermann, Probleme im Aposteltexte 1883, 36 ff., Naber, Mn 1888, 383, Völter, a. a. O. 128 f., J. Weiss, a. a. O. 517 f. thun. Aber abgesehen vom eben gesagten, kann Paulus auch deshalb nicht den falschen Brüdern gewichen sein, da er dann gerade die Wahrheit des Evangeliums, die er verteidigen wollte, preisgegeben hätte, was er doch dann v. 14 Petrus zum Vorwurf macht [1]). Denn v. 5 so zu verstehen, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi, sed eundi Hierosolymam fuerit, (Hieronymus, Völter, a. a. O. 129 f.) ist in diesem Zusammenhang unmöglich. Also ist οἷς οὐδέ zu halten, obwohl auch van Manen a. a. O. wenigstens οἷς streicht. Aber seine spätre Einschaltung hat er nicht erklärt, während seine Auslassung zur Vermeidung des bei der damaligen Erregtheit des Paulus doch wohl verständlichen Anakoluths nahe genug lag. Ebenso ist die Streichung des οὐδέ, wie Tertullian deutlich genug verräth, durch act. 16, 3 veranlasst;

---

1) vgl. Cramer, a. a. O. 65 f.: Paulus had kunnen zeggen: ik ben voor een korten tijd geweken voor die valsche apostelen, opdat ik niet εἰς κενὸν onder u zou gearbeid hebben; òf: opdat gij niet als halve christenen van de gemeente van Christus zoudt worden uitgesloten; òf: opdat het evangelie bij u op den kandelaar zou blijven. Maar niet: opdat de waarheid (ἡ ἀλήθεια) van het evangelie bij u zou blijven. Vooral met het oog op 2: 14, waar van Cefas en de zijnen wordt gezegt, dat zij niet wandelden πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου (vg. ook Gal. 5: 7), kunnen wij in de ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου niets anders vinden dan het ware (paulinische) evangelie, dat vrijheid van de Wet den heidenchristen toestond. Dat nu aan het blijven van dat evangelie onder de Galatiërs het wijken van Paulus niet bijzonder bevorderlijk moest wezen, is te begrijpen. Daarentegen moest het stand houden van Paulus, zoodat hij zelfs geen enkel uur week, er veel toe bijdragen, dat de Galatiërs in het bezit van het paulinisch evangelie bleven. Auch J. Weiss, der von der schon geschichtlich, wie wir gleich sehen werden, unhaltbaren Unterstellung ausgeht, die Judaisten hätten sich auf die Beschneidung des Titus berufen, gesteht doch schliesslich ein: (a. a. O. 517 f.) Ich fürchte sehr, Paulus wird nicht den gewünschten Eindruck auf seine Gegner gemacht haben. Hätte er ihn wirklich beabsichtigt, so würde er wohl auch 1, 10 und 5, 11 anders ausgedrückt haben.

ursprünglich hat der Text so gelautet, wie wir ihn jetzt in unsern Ausgaben haben. Denn auch v. 3 darf nicht hinter 5 gestellt werden, wie Cramer, a. a. O. 63 und Sulze wollten, da, von allem andern abgesehen, hier ἀλλά zu stark sein würde.

In v. 6 hat Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 29 f.[bcd] und ἀλλὰ τοὐναντίον v. 7, Weisse[cd], Cramer, a. a. O. 72 f.[c] gestrichen, dagegen van Manen, a. a. O. 511 ff. zwischen [a] und [b] eine Lücke vermutet, in der ursprünglich von der durch die δοκοῦντες erhobenen Forderung betreffs Titus und der Weigerung des Paulus ausführlich die Rede war. Aber auch hier ist der Text, wie er lautet, viel verständlicher, als nach diesen Aenderungen. Paulus hat in v. 4 f. auseinandergesetzt, dass er die sonst discutable Beschneidung des Titus um der παρείσακτοι ψευδάδελφοι willen verweigert habe, weil diese nämlich aus einer solchen Ausnahme gegen ihn Capital geschlagen hätten. Wenn er nun auf die δοκοῦντες übergeht und sich in der gereiztesten Weise von ihrer Auktorität lossagt[1]), so kann ich wenigstens das mir nicht anders erklären, als dass sie ihm früher entgegen gewesen waren. Oder will ein socialdemokratischer Agitator, der über die heilige Hermandad spottet, damit nur die Vertreter des Polizeistaats treffen? So hätte sich auch Paulus sehr ungeschickt ausgedrückt, wenn er nur die Judaisten, die sich auf die Urapostel beriefen, aber nicht diese selbst gemeint hätte. Allerdings hatte er gehofft, von ihnen gegenüber den Judaisten Recht zu bekommen, da er ja früher mit ihnen eins gewesen war; allerdings gaben sie ihm auch schliesslich, nachdem sie nämlich von seinen Erfolgen gehört, die δεξιαὶ κοινωνίας; aber vorher müssen sie von ihm wenigstens die Beschneidung des Titus verlangt haben. Und davon wollte Paulus nun v. 6 reden, da man sonst gefragt hätte: ja, gilt dir denn aber die Ansicht der Urapostel gar nichts? Indes in leicht verständlicher Erbitterung über die schmähliche Enttäuschung, die er erfahren, bricht er auch hier gleich wieder ab: ich frage überhaupt nicht mehr nach ihnen, zumal sie mir selbst habenrecht geben müssen. V. 6[bcd] und die ersten beiden Worte von v. 7 brauchen also nicht mit Laurent an den Rand verwiesen zu werden.

Weiter haben Straatman, Kritische studiën over den 1[en] brief van Paulus aan de Korinthiërs II, 1865, 75, 1, van Manen,

---

1) Wie Sieffert, a. a. O. 103 von einem effektlosen ruhigen Gang der Rede sprechen kann, ist mir unerfindlich; die von ihm modificierte Auslegung des δοκοῦντες εἶναί τι durch Burk, StKr 1865, 734 ff. aber ist, obwohl durch Spitta, a. a. O. 201 f. und J. Weiss, a. a. O. 511 erneuert, doch, ebenso wie die ähnliche bei Klostermann, a. a. O. bereits durch Holtzmann, ThLz 1887, 78 widerlegt worden. (vgl. auch van Manen, a. a. O. 511, 2, Cramer, a. a. O. 72)

a. a. O. 513f., und Völter, a. a. O. 90 die vier letzten Worte von v. 7 und v. 8 gestrichen, da v. 9 auch Johannes und Jakobus Apostel der Beschneidung wären und Kephas hier auf einmal Petrus hiesse. Das letztere ist auffällig, aber vielleicht mit Cramer, a. a. O. 80, 2 daraus zu erklären, dass Petrus unter diesem Namen unter den Heiden am bekanntesten war. Dass er allein genannt wird, liegt dagegen daran, dass es sich nur um einen Gegensatz zu Paulus (nicht wie v. 9 auch zu Barnabas) handelte und dass eben er am meisten Erfolg gehabt hatte. Von Handschriften spricht für die Streichung in v. 7 nur K, während v. 8 nicht „een aantal getuigen“ sondern FGfg nur *ὁ γὰρ — περιτομῆς* weglassen, indem sie von dem ersten *περιτομῆς* auf das zweite abirrten. Hätte die Worte vielmehr erst ein Katholik im Gegensatz zu denen, qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestum est mysterium, (Iren., a. a. O. 13, 1) eingeschalten, so würde er eher umgekehrt geschrieben haben: *ὁ γὰρ ἐνεργήσας ἐμοὶ εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν ἐνήργησεν καὶ Πέτρῳ εἰς τὴν περιτομήν.* (vgl. Cramer, a. a. O. 81) So lassen wir die Worte als ursprünglich stehen, und ebenso v. 10, den Weisse, Michelsen, ThT 1876, 72ff., Baljon, de tekst 172ff., verhandeling 30, sowie van Manen, a. a. O. 514 streichen wollten, während van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 269 nur [b], Naber, Mn 1878, 101 nur die letzten drei Worte beanstandeten: alles lediglich aus unkritischem Traditionalismus betreffs der Chronologie des Lebens Pauli, von dem aus allerdings solche Streichungen die einzig richtige Konsequenz sind. Denn fand das Apostelconcil z. Z. von act. 15 statt und ist der Galaterbrief vor den Corintherbriefen geschrieben, dann hatte Paulus, da die grosse Collekte erst act. 20f. berichtet wird, die c. 11 erzählte aber ungeschichtlich ist [1]), damals, als er dies schrieb, noch nicht der Armen gedacht. Ist dagegen Gal. 2, wie ich von neuem auch ZwTh 1894, 420ff. zu zeigen versucht habe, eben jene Kollektenreise, so erklärt sich alles aufs einfachste [2]) und bekommen namentlich die Worte *αὐτὸ τοῦτο* überhaupt erst einen Sinn, (gegen Sieffert, a. a. O. 119 vgl. auch Baljon, de tekst 173, 3) ohne dass es auch einer unmöglichen Umdeutung des *μνημονεύειν τῶν πτωχῶν*, wie sie Cramer, a. a. O. 91 für möglich erklärt, bedürfte.

---

1) Wäre sie gemeint, so würde doch der Singular *ἐσπούδασα*, zumal nach dem Plural *μνημονεύωμεν* sehr unnatürlich sein.

2) Dass *ἐσπούδασα* wegen des davor stehenden *καί* nicht plusquamperfektisch verstanden werden könnte, behaupten Wieseler, Sieffert, Lipsius mit Unrecht. Vgl. vielmehr Kähler: und das war gerade das, warum sich Paulus bereits gemüht hatte.

Weiter lesen in v. 11 Naber, a. a. O. 102, vgl. 1888, 385, Pierson und Naber, a. a. O. 30, Berlage, a. a. O. 75, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 269 f. und Baljon, a. a. O. 174 f., verhandeling 32. 37, ThSt 1887, 251 ff. ὅτι κατέγνωμεν ὃς ἦν und übersetzen: weil wir wussten, wer er war, sc. einer der sonst ἐθνικῶς lebte. Aber dagegen spricht schon, dass καταγινώσκειν nicht wissen heisst, dass die andern nichts von jener angeblichen Gewohnheit des Petrus wussten, da Paulus erst ἔμπροσθεν πάντων davon reden musste, und dass auch der Plural nicht singularisch verstanden werden kann, da vorher ἀντέστην und nachher v. 14 εἶδον steht. (Prins, a. a. O. 87, 1, van Manen, a. a. O. 515, 2, Cramer, a. a. O. 95 f.) Doch Pierson und Naber gehen noch weiter, wenn sie, a. a. O. 30 v. 12 τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου streichen und dann statt ἦλθον mit ℵBD*FGdg Orig. ἦλθεν lesen, so dass in beiden Vershälften von Kephas die Rede sei. Aber wenn auch πρὸ τοῦ ἐλθεῖν (ohne αὐτόν) so verstanden werden könnte, wäre doch nicht einzusehen, weshalb sich Petrus, nachdem er schon früher heidnisch gelebt, nun gerade in der heidenchristlichen Gemeinde von Antiochien zurückgezogen hätte. (Prins, a. a. O. 90) Und wollte Paulus Episcopus Petrus entlasten, hätte er da für ihn Jakobus zum Sündenbock gemacht — Petrus aber erst recht zum Feigling? Dasselbe gilt auch gegen van Manen, a. a. O. 514 f., der wiederum wegen jener Lesart in [b], in [a] nur Ἰάκωβον lesen will, die Variante τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου dagegen einem katholischen Redaktor zuschreibt, der Jakobus selbst ausser dem Spiel zu lassen beabsichtigte — aber warum strich er seinen Namen dann nicht überhaupt? (Cramer, a. a. O. 100) Ebensowenig ist v. 15 mit van Manen, a. a. O. 516 ἁμαρτωλοί (oder gar mit Weisse, der schon v. 14 Ἰουδαῖος ὑπάρχων und καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς weglässt, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί) zu streichen, das ein stehendes Epitheton der Heiden und hier vielleicht gerade von den Jakobusleuten gebraucht worden war. Noch weniger aber ist v. 16 f. bedenklich, (gegen ebenda 467 f. 515 ff., über Marcion vgl. Stemler, a. a. O. 216 f., Zahn, a. a. O. 499) obwohl auch Cramer, a. a. O. 116 f. ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ streicht. Denn das ἐὰν μή hat doch Sieffert, a. a. O. 140 f. zur Genüge gerechtfertigt; der veränderte Ton aber erklärt sich daraus, dass Paulus hier von einem Referat über die Auseinandersetzung mit Petrus unmerklich zur Auseinandersetzung mit den Judaisten übergeht, die ihm nach Röm. 3, 8 vorwarfen, er mache Christus zum Sündendiener, indem er die Juden den Heiden gleichstelle. Denn das ist dem Zusammenhang nach die einzig mögliche Erklärung von v. 17, die ich gleichwohl bisher nur bei Lightfoot, Cramer und Lipsius gefunden zu haben mich erinnere; auch gegen die von Sieffert, der im übrigen die andern richtig widerlegt, entscheidet

doch, dass dann ἡμεῖς hier eine weitere Bedeutung, als v. 15 f. hat, oder wenn man jene engere beibehalten wollte, die allgemeine Aussage, dass auch die, welche in Christo gerechtfertigt zu werden suchten, dabei thatsächlich als Sünder befunden worden sind, ungebührlich nur auf die gebornen Juden eingeschränkt wird. Indes selbst bei dieser unrichtigen Auffassung von v. 17 macht v. 18 solche Schwierigkeit, dass ihn Siefert mit vielen andern auf Petrus bezieht und umschreibt: wenn du die Giltigkeit des Gesetzes die du doch niedergerissen hast, indem du in Christus allein Gerechtigkeit suchtest, nun hinterdrein ebenso, also als unbedingt geltende, wieder aufrichtest, dann bekennst du dadurch, mit deiner Annahme der Rechtfertigung in Christus allein Unrecht gethan und dem im Gesetze ausgedrückten Willen Gottes entgegengehandelt zu haben. Aber wenn Paulus in der ersten Person redete, konnte kein Mensch verstehen, dass er nicht sich, sondern Petrus meinte; und wenn er das Urteil über diesen in die mildere Form eines allgemeinen Satzes kleidete und dessen Subjekt man durch ich individualisierte, so konnte er kaum im Bedingungssatz den indic. praes. gebrauchen und musste sicher den Nachsatz mit τότε oder dergl. einleiten, um diese παράβασις, wie es im Zusammenhang entschieden notwendig war, zu der ἁμαρτία v. 17 in Gegensatz zu setzen. Dasselbe gilt auch gegen die Erklärung von Meyer, Winer, (Pauli ad Galatas epistola 1821. [3]1829) Schott, (Epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas 1834) Kähler, Lipsius, bei der ausserdem παραβάτης auffällt, sowie vollends diejenige von Klöpper, ZwTh 1894, 387f., der die Übertretung in der „Nichtbefolgung der gottgewiesenen Zweckaufgabe ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου“ findet. Dagegen vermeidet jene Schwierigkeiten der Vorschlag von Cramer, v. 18 als Frage zu fassen und bei ἅ und ταῦτα an „das neue Leben vor Gott, das Leben in Christus, das Leben des Glaubens“ zu denken. Aber er schafft dafür andre. Denn wennschon nicht αὐτὰ ταῦτα, sondern nur ταῦτα dasteht, so hat doch Paulus das neue Leben nicht zerstört, sondern nur das Leben unter dem Gesetz. Und wer sollte überhaupt die Worte so verstehen? So ist und bleibt der Vers in diesem Zusammenhang anstössig und wird mit Weisse als Glosse eines ungeschickten Abschreibers aufzufassen sein, zumal dann erst das betonte ἐγώ und das γάρ v. 19 verständlich wird[1]). Denn dass Christus kein Sündendiener ist, lässt sich direkt daraus

1) vgl. auch Pierson und Naber, deren sonstige Auslassungen über unsre Stelle ich übergehe, a. a. O. 31f: vs. 18 reliquis hodie mire interpositus recte legi poterit statim post vs. 14[b], sowie Cramer, a. a. O. 121, 2: Weisse werpt het uit den tekst. Het is dan ook niet te ontkennen, dat het zeer goed zou kunnen gemist worden. Vers 19 sluit zich goed aan vs. 17 aan.

beweisen, dass der Christ dem Gesetze, das die Sünde bewirkt, abgestorben ist. (vgl. auch Klöpper, a. a. O. 389 ff.) Dann darf freilich *νόμου* nicht mit Wall gestrichen werden, ja auch *διὰ νόμου* ist zwar, wie die ganze Anschauung nur aus dem Römerbrief verständlich, deshalb aber bei unsern chronologischen Anschauungen keineswegs zu beanstanden. (gegen Cramer, a. a. O. 125 f.) Noch weniger braucht mit Weisse v. 21 entfernt zu werden, der wie das charakteristisch verschiedne Röm. 3, 31 zum folgenden überleitet.

In c. 3 hat derselbe zunächst v. 4^{b} und dann die vier letzten Worte von v. 5, sowie 6—10 gestrichen, wahrscheinlich wegen des nach Röm. 8 doch nicht mehr auffälligen Übergangs von dem Geistesempfang v. 5 zur Rechtfertigung v. 6, der auch Pierson und Naber, a. a. O. 32 ff. zur Annahme eines hier beginnenden jüdischen Fragments und van Manen, a. a. O. 468 ff. zur Verteidigung der von Hieron., a. a. O. 422 bezeugten Auslassung von v. 6—9 durch Marcion (vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief 222 ff., ZhTh 1855, 440 f.) mitveranlasste. Die weiteren Argumente jener bedürfen keiner Widerlegung; wenn aber dieser auch das *γάρ* v. 10 nicht versteht, so hat es wieder bereits Sieffert richtig erklärt, (vgl. auch Völter, a. a. O. 90) und die von van Manen, a. a. O. 470 ff. rekonstruierte angeblich marcionitische Lesart für v. 11 f.: *μάθετε, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται. ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως· ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* — ist in ihrer zweiten Hälfte kaum möglich und sicher nicht dem kanonischen Text vorzuziehen; ebensowenig als die nach Streichung von v. 5^{b} um jener Lesart willen vorgenommene Ergänzung von ^{a} durch: wil, dat gij zult leven uit geloof. (ebenda 519 f.) Allerdings müsste bei Entfernung von v. 6—9 oder 10 der sie umgebende Text geändert werden, aber eben zu jener Operation liegt kein genügender Anlass vor, wenn anders Paulus doch überhaupt die Beweise zu häufen liebt. So ist es auch unbegründet, mit Sulze, a. a. O. 981 und Völter, a. a. O. 90 ff. v. 11 f. 14^{a} oder mit Pierson und Naber, a. a. O. 34 f. v. 13 f. oder mit Weisse blos v. 13^{b}. 14^{a} oder mit van Manen, a. a. O. 473 ff. nur *γέγραπται* v. 13 und 14^{a} zu streichen. Denn jene Verweisung auf dt. 21, 23 kann selbst in dieser Form auch Marcion gehabt haben, (Hilgenfeld, Galaterbrief 223, 2, ZhTh 1855, 440) und wenn er v. 14^{a} nach Tert., a. a. O. nicht las, so haben wir doch keinen Anlass, ihm zu folgen. Das doppelte *ἵνα* und der Wechsel der Personen ist ja nicht auffällig; unter *ἡμεῖς* aber sind in dem ganzen Zusammenhang überhaupt in erster Linie natürlich die Heiden zu

verstehen, (auch gegen Sieffert und Lipsius) so dass ihre ausdrückliche Nennung in v. 14ᵃ nichts Verwunderliches hat. Von Widersprüchen mit dem vorhergehenden, wie sie die Verisimilia finden, kann keine Rede sein; nicht einmal überflüssig war v. 13f. für einen gebornen Juden, der eine Sühne jenes Gesetzesfluches v. 10 postulieren musste.

Weiter hat van Manen, a. a. O. 475ff. auch die durch Tert., a. a. O. bezeugte Zusammenfassung von v. 14ᵇ mit 26 durch Marcion (anders Stemler, a. a. O. 218f.) damit zu rechtfertigen gesucht, dass er die dazwischenstehenden Verse für unpassend, ja widerspruchsvoll erklärte. Aber wenngleich für unser Urteil die Gesetzlichkeit der Judaisten mit v. 5—14 widerlegt erscheinen könnte, so musste doch wiederum ein Paulus so, wie es v. 19 geschieht, nach dem besondern Zweck des Gesetzes fragen; und Widersprüche mit dem vorhergehenden kommen dabei nur dann heraus, wenn man v. 19ᵇ und ᵈᵉ in unmöglicher Weise missdeutet. Immerhin haben auch Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes 1750. ⁴1788, 745, Lücke, StKr 1828, 101ff., Straatman, a. a. O. 49f., und Michelsen, ThSt 1881, 169 v. 20 für eine Glosse erklärt, die nach Lücke auf zwei Verfasser zurückgeht, nach Straatman ursprünglich *ὁ δὲ μεσίτης ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεοῦ υἱός ἐστιν*, nach Michelsen *ὁ δὲ μεσίτης Μωσῆς ἐστιν* lautete; wonach selbst Thijm, a. a. O. 239. 507 den Text emendieren möchte; Chantepie de la Saussaye, ThSt 1879, 374ff. las: *ὁ δὲ μεσίτης τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔστιν* und erklärte: dieser Moses, der das Gesetz empfing, gehörte nicht zu dem einen *σπέρμα* der Verheissung; Baljon, a. a. O. 176ff., verhandeling 54. 56 und Völter, a. a. O. 94ff. strichen v. 19ᵈ—20, Cramer, a. a. O. 155ff. 162ff., vgl. auch VII, 1, 1891, 5. 4, 1891, 127f. v. 19f. und ausserdem v. 16 von *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* ab, Weisse v. 16ᵇ—20. 21ᶜ—22, endlich Sulze, a. a. O. sogar v. 15—22. Aber die beiden letztgenannten geben überhaupt keine Gründe an, Chantepie de la Saussayes Meinung widerlegt sich wohl selbst, Straatman hat Michelsen, diesen Baljon treffend kritisiert. Dieser selbst dagegen findet zwar bei Völter und Cramer Unterstützung, hat aber trotzdem nur bewiesen, dass die Worte entbehrlich und nach Form und Inhalt bei Paulus z. T. einzigartig sind, was doch auch von vielen andern Stellen gilt. Und wenn Cramer meint, dieser hätte solche Gedanken eher auf drei Seiten, als in drei Zeilen entwickelt, so trifft das gerade auf den Galaterbrief, 'dezen kernachtigen brief' (VI, 176) am wenigsten zu, wo, um nur an eine auch von diesem Kritiker in der Hauptsache unangetastet gelassene Stelle zu erinnern, z. B. auch 2, 19f. in wenige Worte komplizierte Theorien zusammengedrängt sind. Endlich die Bedenken gegen 19ᶜ nehmen

die Unechtheit des hier vorausgesetzten v. 16 an, die sich aber auch nicht beweisen lässt. Denn wenn *σπέρμα* an der v. 8 citierten Stelle gen. 12, 3 überhaupt nicht vorkommt, sondern nur 13, 15. 17, 8, so hat doch Paulus auch sonst verschiedene Stellen noch viel freier kombiniert und wenn er v. 22 Jesus Christus eine andre Stellung zu der Verheissung anweist, — und, was Cramer aus gleich zu erwähnenden Gründen nicht geltend machen kann, v. 29 *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα* doch wieder kollektiv versteht — so hat er auch sonst manchmal eine Theorie alsbald wieder aufgegeben. Dies gilt zugleich gegen Pierson und Naber, a. a. O. 35, die v. 16 bcdefg streichen; ihre weitern Bedenken gegen das *εἰς Χριστόν* v. 24 entspringen in Wahrheit ihren Voraussetzungen über den jüdischen Ursprung der Verse 6—25. Doch hat auch Cramer, a. a. O. 173 ff. v. 26—29 und ähnlich Weisse v. 27, van Manen, a. a. O. 481 ff. v. 27—4, 2, Sulze, a. a. O. v. 29—4, 5, Völter, a. a. O. 96 ff. v. 29—4, 11 abgetrennt. Aber zunächst der Übergang oder richtiger die Rückkehr zur zweiten Person in v. 26 ist nicht ohne Analogien, der Vers begründet auch, wenn man nur nicht mit Marcion, Tertullian und Hilarius *πάντες γὰρ υἱοί ἐστε τῆς πίστεως* liest, (gegen van Manen, a. a. O. 480 f.) sondern vielmehr *υἱοί* prägnant als mündige Söhne fasst, ganz passend den vorhergehenden und wird seinerseits durch den folgenden bewiesen: wir sind Söhne Gottes, weil wir nach Röm. 6 durch die Taufe Christum seinen Sohn angezogen haben. (vgl. auch Thijm, a. a. O. 507 f.) So erklärt sich auch das *οὐκ ἔνι* und *εἷς ἐστε* v. 28, während die Erwähnung der sozialen und natürlichen Unterschiede allerdings von dem Hauptgedanken abführte, wie die des Trinkens und übrigen Thuns I. Cor. 10, 31. Röm. 14, 17. 21. (vgl. dazu Jülicher, Theologische Abhandlungen für Weizsäcker 1892, 241 gegen Harnack, TU VII, 2, 1891, 137) Und wenn endlich 4, 1 ff. zunächst 3, 24 f. erläutert, so doch weiterhin auch jenen Gebrauch von *υἱοὶ θεοῦ*, wie denn schon das *κληρονόμος* 4, 1 auf 3, 29 zurückweisen dürfte. Ist somit v. 26—29, ja auch nur 27 nicht zu entbehren, so noch weniger v. 27—4, 2, mag nun Marcin, wie Hilgenfeld, Galaterbrief 226 f., ZhTh 1855, 422 und Zahn, a. a. O. 500 wollen, nur 3, 29 oder, wie wieder van Manen, a. a. O. 482 f. und Stemler, a. a. O. 222 f. zu beweisen suchen, den ganzen Abschnitt nicht gelesen haben. Jedenfalls konnte Paulus nach v. 26 nicht mit *(ἔτι) κατὰ ἄνθρωπον λέγω· ὅτε ἦμεν νήπιοι κτλ.* fortfahren; denn jene Formel weist immer auf einen den natürlichen, menschlichen Verhältnissen entlehnten Ausdruck hin, was das dortige *υἱοὶ θεοῦ* für ihn nicht war. (vgl. v. 15. I. Cor. 9, 8. Röm. 3, 5 usw.) In der That hat van Manen auch gegen den kanonischen Text durchaus nichts durchschlagendes vorgebracht.

Völter aber hat zwar Recht, dass v. 29 nach 26—28 etwas abfällt, übersieht indes, dass er auf 8 f. 14. 16 zurückgreift und findet in 4, 1—11 einen „auffallenden Unterschied“ von dem vorhergehenden, den er doch alsbald selbst durch die richtige Deutung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* auf Engel ausgleicht. Vollends unglücklich ist seine Erklärung der angeblichen Interpolation, die der auf Judenchristen bezognen Ausführung 3, 23 ff. eine entsprechende über Heidenchristen hätte an die Seite stellen wollen: denn das wird in keiner Weise angedeutet, vielmehr redet der Verfasser v. 3—5 wieder in der ersten Person. Völter, a. a. O. 99 ff. scheidet denn auch v. 4^b—5^a wiederum aus, aber nur, weil er von einer Unterwerfung der Heiden unter das Gesetz nichts weiss. Schon Weisse und Michelsen, ThT 1876, 71 eliminieren v. 4^b—5^a. 6^a und ähnlich die Verisimilia 37 ff. v. 4^b—6^a, weil sie christlichen Ursprung verraten und sich nicht in die sonderbaren zwei Ausführungen über Juden und Heiden einordnen lassen, zu denen die erst in sechs Fragmente zerschlagnen elf ersten Verse des vierten Capitels dann wieder zusammengefasst werden: v. 1 f. 4^a. 6^b—7. 10 f. und 3. 8 f. Van Manen, a. a. O. 484 f. dagegen verteidigt wieder Marcions Auslassung von v. 4^{cd}, (vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief 227, ZhTh 1855, 442, Zahn, a. a. O. 501, gegen Stemler, a. a. O. 223 ff.) da diese Aussagen spätre Ketzereien bekämpften und dem vorhergehenden und folgenden widersprächen, was schon Wieseler, a. a. O. 334 widerlegt hatte. (vgl. auch Baljon, a. a. O. 61 ff., Cramer, a. a. O. 180 f.) Ebenso streicht van Manen, a. a. O. 486 v. 7 nur wegen seiner Zusammengehörigkeit mit 1 f., deren Echtheit indes nicht zu bezweifeln sein dürfte. (auch gegen Sulze, a. a. O.) Wenn endlich Cramer, a. a. O. 182 f. v. 6 entfernt, so nötigt dazu weder der Inhalt noch die Form. Denn der Übergang von *ἐστέ* zu *ἡμῶν* und von da wieder zu *εἶ* ist nach dem oben gesagten nicht auffällig, wenn aber v. 7 der Empfang des Geistes Christi (denn so wird zu lesen sein, auch wenn Marcion zufällig oder absichtlich *τοῦ υἱοῦ* ausliess — vgl. Hilgenfeld, a. a. O. gegen van Manen, a. a. O. 485 f.) als Erkenntnisgrund der *υἱοθεσία* bezeichnet wird, so konnte doch v. 6 recht wohl diese als Realgrund für jenen gelten. (auch gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung [3]II, 1889, 356)

Weiter strich Weisse v. 9^d, während van Manen, a. a. O. 487 zu v. 10 vielleicht aus Tert., a. a. O. *καὶ σάββατα, ὡς οἶμαι, καὶ δεῖπνα καθαρὰ καὶ νηστείας καὶ ἡμέρας μεγάλας*, was doch gewiss nur eine Umschreibung sein sollte, ergänzen möchte. (vgl. Stemler, a. a. O. 226, Zahn, a. a. O. 501) Dann liest Cramer, a. a. O. 191 f. in v. 12^e *οὐ μὲ ἠδικήσατε* und fasst die Worte als Frage, aber das ist wohl schon grammatisch un-

möglich, da es vielmehr heissen müsste: οὐκ ἀδικεῖτέ με; und noch weniger kann Paulus schon hier auf die ungerechte Feindschaft der Galater gegen seine Predigt der Wahrheit hindeuten, auf die er doch erst v. 16 kommt. Vielmehr dient die Notiz auch in der gewöhnlichen Form, ohne dass man sie nur auf das unmittelbar folgende zu beziehen braucht, vortrefflich dazu, die Mahnung γίνεσθε ὡς κἀγώ zu begründen. Die Galater sollen nicht denken, Paulus sei nun einmal beleidigt und nicht wieder zu gewinnen; war er's auch, so will er doch jetzt nicht mehr daran denken. Der Vers ist also weder im einzelnen noch mit Sulze, a. a. O. im ganzen zu beanstanden. Ferner lesen Markland, Peile, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 270 f. Baljon, de tekst 180, verhandeling 68, Cramer, a. a. O. 194 v. 13 statt δι' ἀσθένειαν δι' ἀσθενείας, weil es die Galater nicht günstig gestimmt hätte, wenn Paulus gesagt, er wäre nur durch Krankheit dazu gekommen, ihnen zu predigen. Aber da das thatsächlich der Fall gewesen war, wie wir aus act. 13 f. erschliessen müssen, (vgl. Völter, a. a. O. 160 f. und meinen Aufsatz, ZwTh 1894, 410) so konnte es Paulus auch aussprechen, zumal die Galater ihn nicht verachtet oder angespieen, (gegen van Manen, a. a. O. 520 f. vgl. Cramer, a. a. O. 196f.) sondern wie einen Engel Gottes aufgenommen hatten. Dieses Bild versteht sich auch bei der rezipierten Lesart aus dem Gegensatz zum unmittelbar vorausgehenden und ausserdem vielleicht wiederum aus act. 14, 8 ff. (vgl. Lightfoot, a. a. O. 18 f.) Doch „lässt Weisse ὡς Χριστόν Ἰησοῦν weg, wahrscheinlich weil die heidnischen Galater in Paulus wohl einen Boten des Himmels, aber nicht Christus Jesus sehen konnten. Paulus beschreibt indes den Empfang von seinem Standpunkt aus". (Cramer, a. a. O. 197, 1) Ferner verbindet Wassenbergh v. 15. 19. 16—18. 20, was sicher unpassend ist, und van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 271 ff. v. 14. 15ᵇ. 16. 15ᵃ, was er dann unrichtig mit: was preist ihr euch dann glücklich übersetzen muss, um endlich auch ζηλοῦν, anders als 1, 14 mit prijzen wiederzugeben. Aber noch unmöglicher liest Straatman, a. a. O. 47 f. in v. 17 nur: ζηλοῦσιν οὐ καλῶς, ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, indem er ζηλοῦσιν und θέλουσιν als Participia direkt an das ὑμῖν v. 16 anschliesst, und das alles auf so nichtige Gründe hin, dass sie schon Baljon, de tekst 181 mit leichter Mühe widerlegen konnte. Nicht einmal ἐκκλεῖσαι ist mit Michelsen, het Evangelie van Marcus I, 1867, 12 und Cramer, a. a. O. 200 in ἐγκλεῖσαι zu verwandeln, obwohl schon der Syrer includere übersetzt — denn Paulus will den Judaisten den gegen ihn erhobenen Vorwurf der ἔχθρα gegen die Galater zurückgeben und beurteilt auch 5, 2 ihre Gesetzlichkeit als von Christo ausschliessend, wonach also hier ἐκκλείειν zu verstehen ist (vgl. auch

Mt. 23, 13. Lc. 11, 52) — oder statt ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε mit ersterem ἵνα τί αὐτοὺς ζηλοῦτε; zu lesen — denn eine solche Querfrage passt hier nicht, wohl aber konnte Paulus im Eifer der Polemik seinen Gegnern ausser jenem menschenfeindlichen auch noch dies selbstsüchtige Motiv unterlegen: denn ἵνα c. ind. praes. findet sich im spätern Vulgärgriechisch auch sonst. (Sieffert) Also ist auch nicht mit van Manen, a. a. O. 522f. 17[c] oder gar mit Weisse der ganze Vers zu streichen; noch v. 18 mit ersterem ζηλοῦσθε πάντοτε κτλ. oder mit Cramer, a. a. O. 202ff. καλῶς ζηλοῦσθε ἐν καλῷ, πάντοτε κτλ. zu lesen, weil der dann anzunehmende mediale Gebrauch des Verbums zumal nach dem aktiven in v. 17 unmöglich ist.

Am Schluss des Capitels hat Weisse v. 24—27. 30, Sulze, a. a. O. 982 und Cramer, a. a. O. 209ff. VII, 4, 127f. (vgl. auch Thijm, a. a. O. 510) v. 24—28, Völter, a. a. O. 102 f. v. 24—27 gestrichen, während Pierson und Naber, a. a. O. 39 f. wieder in v. 21—23. 24[bcd]. 26 (wo aber statt ἄνω ἀπὸ zu lesen sei) — 30 ein jüdisches Fragment erkennen und van Manen, a. a. O. 488 ff. von v. 24[d] ab folgenden angeblich marcionitischen Text als ursprünglich wiederherstellt: εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων, κατὰ νόμον, εἰς δουλείαν γεννῶσα· μία δὲ ὑπὲρ πᾶσαν δυναστείαν (δύναμιν, κυριότητα καὶ πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι) γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. διὸ, ἀδελφοί κτλ. Seine Gründe gegen den katholischen Text kehren mit andern, die sich zunächst auf nur hier vorkommende Ausdrücke und Anschauungen beziehen und also nicht durchschlagend sind, bei Cramer wieder, während sich Völter damit begnügt, v. 24—27 für entbehrlich zu erklären. Aber selbst das ist nicht der Fall. Die allerdings verwegene Behauptung, dass nur die paulinischen Christen κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα, die Judaisten aber ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεννηθέντες wären, die man aber doch nicht wegen Röm. 9 Paulus absprechen darf, war nicht durch eine blosse Rückverweisung auf 3, 14. 22. 29 zu belegen. Dazu bedurfte es eingehenderer Ausführungen, die indes immerhin nachträglich überarbeitet sein könnten. In der That scheint v. 25[a] entbehrlich und wird von Bentley, (in seiner epistola ad Millium, opuscula philologica 1781, 533ff.) Mace of Macey, Mill, Schott, Prins, ThT 1872, 625, Naber, a. a. O. 102, Holsten, a. a. O., van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 274, Baljon, a. a. O. 185, verhandeling 76, Thijm, a. a. O. 241, Cramer, a. a. O. VI, 211 gestrichen. Denn die Identität von Hagar und dem Sinaibund brauchte nur dadurch bewiesen zu werden, dass auch dieser εἰς δουλίαν γεννᾷ. Weil aber diese dem ganzen Zusammenhang nach, in dem es sich um die Freiheit vom Ge-

setze handelt, nur eine religiöse, nicht, wie beim Typus eine soziale war, so konnte der Apostel für nötig halten, wie er die andre Gleichung *Σάρρα = ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* mehrfach begründete, so auch jene noch durch eine andre Beziehung zu stützen; dass er es in der That gethan hat, beweist die sonst überflüssige Wiederholung des Resultats in 25[b] [c], bei der ausserdem noch die Vertauschung von *ὄρος Σινᾶ* mit *ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ* auffallen würde. Liest man nun v. 25[a] mit ℵCFG 17 fg vulg arm aeth (goth) Orig. Epiph. Cyr. Joh. Damasc. Victor. Hilar. Aug. Hieron. Pelag. Primas. Bengel, Lachmann, Tisch. VIII *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος κτλ.*, so braucht man sich nur von Lightfoot (und Kähler) daran erinnern zu lassen, dass die Araber Bar. 3, 23 Söhne der Hagar heissen, dass sie in ihren Nationalsagen eine grosse Rolle spielt und in den Namen mehrerer Stämme und einer Ortschaft erscheint, um in den Worten in der That einen zweiten Beweis für die Gleichsetzung von Hagar und Sinai zu finden [1]). Jetzt aber merkt der Apostel, dass es ihm nicht auf diesen, auch nicht den dort geschlossenen Bund, sondern das jüdische Volk ankommt und fährt daher fort: *συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*, der Sinai aber steht dem irdischen Jerusalem gleich; denn an ihn muss man denken, wenn [a] nicht gestrichen werden soll; wäre Hagar gemeint, so müsste es *ἀντιστοιχεῖ* heissen. Auch würde dann das religiöse *δουλεύειν* Israels, auf das [c] allein bezogen werden kann, doch wieder mit dem sozialen der Hagar verglichen, vor allem aber die Beweisführung von v. 24 wieder aufgenommen, als sei sie doch noch besser als die in 25[a] versuchte. Bezieht man dagegen das *συστοιχεῖ* [b] auf den *Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶν*, so dient das irdische Jerusalem in gleicher Weise dem Gesetz, kann also in [a] für *Σινᾶ* eingesetzt werden, d. h. auch aus diesem zweiten und triftigern Grunde ist unter Hagar Israel zu verstehen. Doch mehr noch bietet der correspondierende Beweis für die Gleichung *Σάρρα = ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* Schwierigkeiten, die auch die bisherige Exegese noch nicht ganz gehoben hat. Paulus nimmt nämlich nicht nur wie

---

1) Liest man dagegen *τὸ* (*δὲ* oder *γὰρ*) *Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν κτλ.* und übersetzt mit Sieffert: in Arabien bedeutet der Name Hagar den Berg Sinai, so ist doch auch dagegen einzuwenden, dass 1) jene Bezeichnung des letzteren sich nicht sicher nachweisen lässt, 2) wenn er in der Umgegend nur der Stein *κατ' ἐξοχὴν* hiess, Paulus הגר und חגר verwechselt hätte und 3) dass er wohl überhaupt kaum, und am wenigsten in so undeutlicher Form, seinen griechisch redenden Lesern gegenüber auf ein arabisches Wort verwiesen haben wird. (Lightfoot, a. a. O. 192 ff.) Eine ähnliche Erwägung würde auch gegen Lipsius' Deutung des *συστοιχεῖ* auf eine Gematria selbst dann entscheiden, wenn dieselbe treffender nachgewiesen würde, als jener zum ersten mal versuchsweise gethan hat.

v. 24 das Resultat voraus, sondern zieht daraus sofort eine weitere Folgerung, auf die es ihm im letzten Grunde bei der ganzen Allegorie ankam: das himmlische Jerusalem ist, weil es der freien Sarah entspricht, auch selbst frei. Aber zunächst muss er jene Gleichung und vorher noch die Beziehung des himmlischen Jerusalems auf seine Heidenchristen v. 26[b] begründen. Das geschieht durch Jes. 54, 1, wo nach herkömmlicher Exegese jenes angeredet, von Paulus aber unter der *ἔχουσα τὸν ἄνδρα*, ohne dass er damit im Widerspruch mit seinen frühern Aussagen demselben, wenn auch nur für die Vergangenheit, eine wirkliche Gottesgemeinschaft zuschreiben wollte, Israel verstanden wird. Dann sollten dessen Kinder an Zahl von denen des himmlischen Jerusalems übertroffen sein; das ist durch die Heidenchristen geschehen, also ist *ἡ ἄνω Ιερουσαλὴμ μήτηρ ἡμῶν*. Nun muss noch die Hauptgleichung bewiesen werden und das soll in der That durch v. 28 geschehen. Wie Isaak, so sind auch die Heidenchristen, die hier wieder angeredet werden, nach 3, 14. 22. 29 *ἐπαγγελίας τέκνα;* also entspricht ihre Mutter, das himmlische Jerusalem, der Isaaks, Sarah. Aber anstatt so fortzufahren, fügt Paulus erst noch in v. 29 einen zweiten Beweis an: wie Isaak von Ismael, so werden jetzt die Heidenchristen von den Judaisten verfolgt, und daran wieder eine Weissagung: wie Ismael ausgeschlossen wurde, so ist es auch mit Israel geschehen. Bis auf diese Wendung, die man aber deshalb natürlich noch nicht beanstanden wird, entspricht dieser Beweis genau dem in v. 24 f. geführten; da es dem Apostel aber, wie gesagt, nicht sowohl um jene Gleichung *Σάρρα* = *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν* ankommt, sondern um die Freiheit der letzteren, so schliesst er ganz natürlich die ganze Argumentation mit v. 31 ab. Derselbe ist also nicht mit Cramer, a. a. O. 219 f. und Thijm, a. a. O. hinter v. 23 zu versetzen, zumal dagegen schon das oben gegen die Streichung von 24—27 bemerkte entscheiden dürfte.

Gehen wir zu c. 5 weiter, so streicht hier Weisse v. 3. 4[b]. 8 f. 11. 13[c]. 17[b c]. 18. 21[e f], van Manen, a. a. O. 523 f. v. 6, Sulze, a. a. O. v. (12.) 13[d]—23, Völter, a. a. O. 103 ff. v. 13—6, 11, Cramer, a. a. O. 222 ff. 226 ff. 229 ff. 246 ff. 251 ff. 257 f. 259 f. 262 v. 1[a]. 3 ausser den drei ersten Worten, 5 f. 13[d]—15. 17 f. 20[c]—21[a]. 22 f. 26, Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893, 26, 1 v. 13—6, 10, während die Verisimilia 41 ff. in v. 16—18. 6, 7—9. 12[a b]. 13. 14 bis *καυχᾶσθαι,* 15 noch einmal ein jüdisches Fragment aufspüren. Aber bis auf eine Beobachtung, auf die ich dann zurückkomme, sind ihre Aufstellungen so bodenlos, dass ich nicht noch mehr Zeit auf ihre Widerlegung verschwenden möchte. Aber auch Völter hat es keineswegs „so deutlich als möglich“

gemacht, dass 6, 12 die ursprüngliche Fortsetzung zu 5, 12 ist, während die von Spitta betonte veränderte Stimmung in diesem Abschnitt sich aus dem Wechsel des Themas erklärt. Dagegen machen van Manen und Cramer z. t. auf wirkliche Schwierigkeiten aufmerksam, die nur anders zu lösen sind. Zwar wie letzterer gegen v. 1[a] einwenden kann, in dem ganzen Zusammenhang sei mit keinem einzigen Wort von der Freimachung der Menschen durch Christus die Rede, ist mir selbst bei seiner Versetzung von 4, 31 unerfindlich; noch weniger aber besagen die formellen Bedenken. Eher könnte man v. 3 ausscheiden, da Paulus allerdings vorher und nachher die Beschneidung viel schärfer bekämpft. Aber er weist ja auch auf diesen Einwurf als auf einen früher, bei seinem letzten Besuche, gemachten zurück und reproduziert ihn, entweder blos *διαλεκτικῶς* oder in dem weitern Sinne, dass er damit sagen will: wer sich beschneiden lässt, lässt sich auf eine andre Art von Rechtfertigung ein. (Lightfoot) Auch die fernern Bedenken gegen v. 5, der in der Weise von Sieffert und Lipsius zu verstehen ist, und hinter v. 3, wohin ihn Barrington versetzen wollte, nicht passt, sind gegenstandslos; die gegen v. 6 dagegen werden auch von van Manen und Thijin, a. a. O. 511 geteilt und scheinen in der That auf den ersten Blick begründet. Denn wie kann Paulus seine absolute Verwerfung der Beschneidung in v. 2 (und 4) so abschwächen, dass er sie nur als wirkungslos bezeichnet? Ich habe bereits oben (S. 35) gezeigt, dass hier ein apokryphes Citat vorliegt, das Paulus nicht noch mehr verändern durfte, vermöge des zwischen *πνεῦμα* v. 5 und den *σαρκικά*: *περιτομή* und *ἀκροβυστία* obwaltenden und schon 3, 3 ausgesprochnen Gegensatzes aber recht wohl hier anfügen konnte. Noch weniger liegt ein genügender Grund vor, um mit Schott v. 7 oder auch nur mit Semler, Koppe und Holsten die drei letzten Worte zu streichen oder mit Cramer, a. a. O. 234 f. statt dessen zu lesen: *μηδενὶ πείθεσθαι*, folgt niemand! — auch nicht Paulus?! Die Bedenken gegen die Zugehörigkeit von 5, 13 ff. hat letzterer, a. a. O. 245 treffend wiederlegt, aber doch scheidet auch er selbst v. 13[d]—15 aus, da eine solche Ermahnung zur Eintracht weder überhaupt in unsern Brief noch im besondern an diese Stelle passte. (vgl. auch VII, 1, 6 und Thijm, a. a. O. 511 f.) „Sonderbar", sagt er, „mussten die Galater denken: Paulus ruft aus: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται*, und wir sollen einander, also auch die, welche ihm in Sachen des Judaismus gegenüberstehen, lieben und ihnen ihre Lasten tragen helfen!" Aber er war doch schon mit 13[c] auf andre Fragen übergegangen und konnte dann recht wohl dem Dienst der *σάρξ* die *ἀγάπη* als die Hauptwirkung des *πνεῦμα* gegenüberstellen. Konnte er auch so, wie es v. 14 geschieht, das mosaische Gesetz, das doch nach v. 3 f. für den

Christen gar keine Bedeutung mehr hat, in dem Gebot der Nächstenliebe erfüllt sehen? (van Manen, a. a. O. 496 f.) Schon Marcion las deshalb: ὁ γὰρ πᾶς νόμος (ἐν) ὑμῖν πεπλήρωται, was aber selbst bei van Manens Übersetzung: ist ersetzt, nicht hierher passt. Also wird Paulus sich doch hier jene kleine Inkonsequenz haben zu schulden kommen lassen, deren es ja aber im Römerbrief gerade bezüglich der Beurteilung des Gesetzes noch ganz andre giebt. So gebraucht er auch hier gleich nachher v. 18 νόμος im Sinn von ἁμαρτία; denn dann erst giebt der Satz einen Sinn und braucht nicht mit dem vorhergehenden Vers, der nur uns selbstverständlich klingt, ausgeschieden zu werden. Das ist bei der Allgemeinheit der Einleitung v. 19 auch betreffs 20[c]—21[a] nicht nötig, obwohl Cramer seine dahin gehende Hypothese VIII, 4, 1893, 85, 1 wiederholt hat. Und noch weniger sind v. 22 f. 26 zu entbehren oder zu beanstanden; denn der letztere bezieht die Mahnung 25[b] auch auf die besondere Unart gerade der πνευματικοί, sich wider (die Schwachen und) einander zu rühmen, indem sie sich geradezu zum Wettkampf herausforderten und einer den andern um seine etwaigen Vorzüge beneideten.

Dagegen liegen endlich zu Anfang des sechsten Capitels wieder wirkliche Schwierigkeiten vor, die man freilich dadurch, dass man v. 1—6 mit Cramer, a. a. O. VI, 264 ff. ausscheidet, noch nicht löst, sondern eben nur weiter schiebt. Zwar die Anrede ὑμεῖς οἱ πνευματικοί v. 1 passt ausgezeichnet, wenn anders doch der Apostel von einer Warnung vor φθόνος nach oben sehr natürlich zu einer vor Überhebung nach unten übergeht. Auch der Wechsel zwischen der Mehrzahl und Einzahl am Ende des Verses ist nicht so auffällig, dass man deshalb mit Laurent, a. a. O. 30 f. [d e] ausscheiden müsste; ja er wird vielleicht absichtlich vollzogen, weil der Singular magis idoneus ad compellandam unius cuiusque conscientiam. (Erasmus, vgl. auch Klöpper, StOP I, 1887, 106) Dagegen hat v. 3 schon Lightfoot mit v. 1 verbunden und haben Wieseler, Sieffert, Klöpper und Lipsius vergeblich versucht, das γάρ auf v. 2 zu beziehen. Denn wenn sie an solche denken, die entweder sich über die Erfüllung des Gesetzes Christi erhaben dünken (!) oder wenigstens nicht fremder Beihilfe zu bedürfen glauben, so kann beides in δοκεῖν εἶναί τι nicht ohne weiteres gefunden werden. Also liegt hier eine kleine Schwierigkeit vor, die sich gleich noch vergrössern wird. Denn v. 5 steht, obwohl φορτίον keineswegs = βάρος ist, doch immer in einem gewissen Widerspruch zu v. 2, wie auch Pierson und Naber, a. a. O. 42 richtig bemerken. Ferner scheint v. 6 zunächst nicht mit dem vorhergehenden zusammenzugehören, zumal wenn man darin die Unterhaltung der Lehrer durch ihre Zöglinge geboten findet. Lipsius, (schon

JpTh 1876, 88 ff.) Sieffert und Klöpper haben das aus sachlichen und sprachlichen Gründen bestritten. Paulus würde nicht einen christlichen Kommunismus so weitgehender Art befürwortet und dann nicht von ἀγαθά, sondern βιωτικά oder ὑπάρχοντα gesprochen haben. Aber wenn auch nicht bei Paulus, so kommt ἀγαθά doch in andern neutestamentlichen Schriften von sinnlichen Lebensgütern vor und ähnlich ideal wird doch auch sonst von der Gütergemeinschaft gesprochen. (vgl. wegen des entsprechenden Ausdrucks besonders Barn. 19, 8 κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου) Übersetzen die letztgenannten dagegen: gemeinschaftliche Sache mache der Schüler mit dem Lehrer in allem, was sittlich gut ist, so bleibt doch sowohl der Gebrauch von κοινωνεῖν, als die Hervorhebung gerade des κατηχούμενος auffällig [1]). Gilt dieser aber, wie Klöpper, a. a. O. 112 meint, als einer, der noch nicht die Qualification besitzt, im eigentlichen Sinne des Wortes ein ἴδιον φορτίον zu tragen, sondern zu dieser künftig selbstständig zu leistenden christlichen Lebensberufspflicht erst vorbereitet wird, daher auf ihn vor der Hand die erwähnten vorangehenden Anweisungen noch nicht anwendbar sind (vgl. auch Thijm, a. a. O. 515) — so müsste der Vers beginnen: ὁ δὲ κατηχούμενος τὸν λόγον κοινωνείτω κτλ. Daran würde auch die Ausscheidung der drei letzten Worte nichts ändern, die van Manen, a. a. O. 498 f. Marcion zuschreibt (vgl. dagegen Stemler, a. a. O. 229 und Zahn, a. a. O. 504) und zu rechtfertigen sucht. Also wird man doch bei jener ersten Erklärung der Worte stehen bleiben müssen und vielleicht auch mit dem vorhergehenden in der Weise einen Zusammenhang herstellen dürfen, dass dem Lehrer zur Erfüllung seiner Pflicht, sofern dazu die Beschaffung des Lebensunterhalts gehört, doch auch andre, nämlich seine Schüler mithelfen sollen. Aber das folgende passt auch dann nicht. Oder sollen wir vor v. 7 mit Lightfoot ergänzen: What? you hold back? und dann [c d] nach II. Cor. 9, 6 verstehen? Aber wenn auch Paulus schon z. Z. von I, 16, 1 die Galater in dieser Weise zur Mildthätigkeit gegen die Urgemeinde ermahnt hätte, konnte er dann erwarten, dass sie jenes häufige Gleichnis hier, wo es sich doch um ihre Lehrer handelte, noch in jenem besondern Sinn verstehen würden? Dazu fasst er es ja selbst sofort nicht nur allgemeiner, sondern anders; denn φειδομένως σπείρειν war noch nicht εἰς τὴν σάρκα σπείρειν und ἐπ᾽ εὐλογίαις σπείρειν noch nicht εἰς

---

1) Vgl. auch Cramer, a. a. O. 270: Maar wie drukt zich nu op deze wijze uit, om aan te duiden, dat de leerling den leermeester moet navolgen in alwat goed is! En waarom wordt dat nu juist van de catechumenen geëischt? Men zou zoo zeggen, dat de gansche gemeente de vermaning wel noodig had om één weg te gaan met hare leeraars.

τὸ πνεῦμα σπείρειν. (auch gegen Holsten und Kähler) Eher liessen sich diese Ausdrücke mit Lipsius auf judaistische Gesetzlichkeit und paulinische Glaubensgerechtigkeit beziehen — wäre davon nur im vorliegenden Zusammenhang irgend die Rede. Aber selbst wenn v. 6 von der Heilsgütergemeinschaft von Lernenden und Lehrenden verstanden werden dürfte, würde doch bei diesen nicht so einseitig an Pauliner zu denken sein, dass ihnen im Bewusstsein der Leser sofort die Judaisten mit ihrer Lehre gegenübertreten könnten. Versteht man also endlich v. 8 in seinem nächstliegenden Sinn, so fällt doch noch der Übergang vom Katechumenen zu den Gläubigen im allgemeinen auf, (vgl. Klöpper, a. a. O. 113) d. h. v. 7 schliesst bei keiner der beiden erwähnten Erklärungen von v. 6 an diesen an, setzt vielmehr die Ausführung 5, 13 oder 16 ff. fort, so dass nicht nur mit Weisse 6, 3—5, sondern v. 3—6 auszuscheiden sind. Aber unpaulinisch sind sie doch weder nach Inhalt noch nach Form, daher auch nicht von einem spätern hinzugesetzt, sondern vom Apostel selbst, sei es zugleich, oder, da 3—5 und 6 doch nicht allzu eng zusammenhängen, an zwei verschiedenen Stellen, nachträglich an den Rand geschrieben, wie wir das schon von Röm. 2, 14 f. annahmen. Hier wird sich diese Hypothese sofort an v. 11 bestätigen — denn über Weisses Bedenken gegen v. 10 und Cramers, a. a. O. 273 ff. gegen 9 f. glaube ich ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen zu dürfen. (vgl. auch Thijm, a. a. O. 516) Wenn aber Paulus v. 11 sagt: *ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί*, so kann sich das nicht auf den ganzen Brief beziehen, da der Vers sonst am Ende des Ganzen stehen würde und Paulus überhaupt seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte [1]). Indes noch weniger blos auf v. 11 ff., als ob *ἔγραψα* Aorist des Briefstils wäre. Denn es geht im Neuen Testament immer entweder auf einen frühern oder fertig vorliegenden Brief, bez. den nächst vorangehenden Teil eines solchen, (so auch Philem. 19 auf die vorhergehenden Worte *τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα*, die mit 19[b] nur etwas deutlicher nochmals wiederholt werden) während mit bezug auf das, was der Schreibende augenblicklich unter der Feder hat, *γράφω* steht. (gegen Sieffert, a. a. O. 360) Vor allen aber konnte Paulus unmöglich mit *ἴδετε* seine Leser im voraus auf die grossen Buchstaben aufmerksam machen, die er erst schreiben wollte — oder würde einer von uns einen Brief mit den Worten anfangen:

---

1) Wenn dies für unsern Brief zuletzt Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Paulus 1890, 259, 1 daraus beweisen wollte, dass 1, 1 niemand anders neben Paulus genannt würde, so müsste er dasselbe für den Römerbrief wegen 1, 1 trotz 16, 22 annehmen.

sieh nur, wie schief ich schreibe oder was ich für schlechte Tinte und Federn habe? Das sagt man bei Gelegenheit, wenn etwas zu sehen ist; und so muss auch Paulus, bevor er v. 11 schrieb, schon etwas andres eigenhändig und mit grossen Buchstaben [1]) geschrieben haben — nämlich jene Verse 3—5. 6. (auch gegen Thijm, a. a. O. 517 f.) So bestätigt sich nochmals unsere Annahme einer Glosse an dieser (ausser 2, 18) einzigen Stelle des Galaterbriefs, der im übrigen durchaus einheitlich ist; denn Weisses Bedenken gegen v. 12 f. 15 f., van Manens, a. a. O. 525 ff. gegen 12c. 15 f. und Cramers, a. a. O. 279. 285 f. gegen 11 τῇ ἐμῇ χειρί und 15 bedürfen nach dem früher gesagten nicht mehr der Widerlegung.

---

1) Auch das hat trotz Laurent, a. a. O. 6 nichts Bedenkliches, wenn wir uns die Randbemerkung ähnlich wie jenen transversus versus des Atticus (S. 9) denken.

V. Der Kolosserbrief.

Früher als beim Galaterbrief, aber später als bei den meisten andern, ist beim Kolosserbrief die Frage nach umfangreicheren Interpolationen aufgeworfen worden. Nachdem zuerst wiederum Weisse, Philosophische Dogmatik I, 1855, 146, Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe 1867, 59 ff. eine Reihe von Versen und Versteilen ausgeschieden und Hitzig, Zur Kritik paulinischer Briefe 1870, 22 ff. diese freilich nur zum teil nambaft gemachten Einschaltungen vom Verfasser des Epheserbriefes abgeleitet hatte, führte seine Hypothese Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, 148 ff. und etwas anders ThLz 1877, 609 ff. bis ins einzelnste durch. (vgl. auch schon Weber-Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christentums I, 1867, XXIV) Ihm folgten im wesentlichen Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2]III, 1875, 358 f. und Pfleiderer, Der Paulinismus 1873, 370, (anders [2]1890, 44 f. und Das Urchristenthum 1887, 683; vgl. auch Hönig, ZwTh 1872, 87) während von Soden, JpTh 1885, 333 ff. 497 ff. (anders Handcommentar zum Neuen Testament III, 1, 1891. [2]1892) nur 1, 15—20. 2, 10. 15. 18. ausschied. Im allgemeinen erklärten sich für die Annahme von Interpolationen (Bleek-) Mangold, Einleitung in das Neue Testament 1862. [4]1886, 602, Immer, Neutestamentliche Theologie 1877, 362 f., Schmiedel, EWK II, 38, 1885, 143, Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. [2]1892, 545 und Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 275 f.

Freilich wird dabei noch vorausgesetzt, dass der Lehrgehalt des Kolosserbriefs zum teil unpaulinisch sei, was auch Holtzmann jetzt nur noch von der 1, 20 gelehrten Ausdehnung des Erlösungswerks auf die Engelwelt behauptet. (ZwTh 1883, 465. 1888, 279 ff., JB 1888, 111, ThLz 1892, 37 f., vgl. auch Blom, ThT 1882, 412) Im übrigen aber ist seine Methode, deren Einzelresultate er selbst nie für absolut sicher angesehen hat, (Kritik IV) auch im allgemeinen von von Soden, JpTh

1885, 325 ff. m. E. zutreffend kritisirt worden. Wir haben seither gesehen, wohin es führt, wenn man aus einem Brief alles ausscheidet, was nach Form und Inhalt nicht ganz paulinisch ist. (vgl. zu ersterer Frage auch die mustergiltigen Grundsätze Holstens, JpTh 1876, 283 f.) Wir haben aber auch gefunden, dass sich wirkliche Interpolationen fast immer nicht nur über einzelne Worte, sondern ganze Verse oder Abschnitte ausdehnen, die nicht nur entbehrlich, sondern störend sind. Und so wird man allerdings gegen eine solche Hypothese, wie die Holtzmannsche von vornherein ein starkes Misstrauen hegen dürfen, (Hilgenfeld, ZwTh 1873, 190) aber doch die von ihm und andern vorgenommnen grössern Ausschaltungen gewissenhaft nachprüfen müssen.

In c. 1 streicht Weisse v. 6 *καθὼς — ἀληθείᾳ*, 10 *εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν*, 18[ab]. 20 *δι᾽ αὐτοῦ — οὐρανοῖς*, 24[c]—25 *διάκονος*, 27[bc]. 28 *νουθετοῦντες — σοφίᾳ*, Holtzmann, a. a. O. 148 ff. v. 6 von *ἠκούσατε* ab, 7 *καθώς*, 8 *ἐν πνεύματι*, 9[b] und von *καὶ αἰτούμενοι* ab, 10 *τοῦ κυρίου — ἐπιγνώσει*, 11 f. 13 *τῆς ἀγάπης*, 14—18. 19 *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*, 20 *καὶ δι᾽ αὐτοῦ* und von *τὰ πάντα* ab, 22[b]. 23 *τεθεμελιωμένοι καί*, *τῆς ἐλπίδος* und *οὗ ἠκούσατε — οὐρανόν*, 24. 25 *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος*, 26—28. 29 *ἐν δυνάμει*, dagegen ThLz 1877, 609 f. auch v. 4 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und *τὴν ἀγάπην* — 5 *διά* und *τὴν ἀποκειμένην — ἀληθείας*, sowie v. 6 auch *καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ*, dann aber nur *καὶ ἐπέγνωτε* und *ἐν ἀληθείᾳ*, endlich von Soden, a. a. O. 339 ff. v. 15—20, dagegen Handcommentar 33 höchstens v. 16[d] f. In der That kann nur dieser Abschnitt Bedenken erwecken, denen von Soden aber früher viel deutlicheren Ausdruck gegeben hat, als merkwürdigerweise jetzt. Zwar darin hat er gewiss Recht, dass v. 15 ff. keine gegen die Irrlehrer gerichtete christologische Digression bildet, sondern zunächst nur die Möglichkeit der v. 14 behaupteten Vermittelung des v. 12 f. den Christen zugeschriebenen neuen Lebensstandes durch Christus beweisen soll. Dann aber muss sich auch schon die Aussage v. 15[b], obwohl von dem ganzen Christus gemacht, ((Meyer-Huther-)Franke, Handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und Philemon 1848. [5]1886) doch auf den präexistenten beziehen, (Huther, von Soden, JpTh 1885, 343) was vollends von den folgenden Bemerkungen unmöglich geleugnet werden kann. (ebenda vgl. auch Handcommentar gegen Klöpper, Der Brief an die Colosser 1882) Sie werden wiederum durch 16[d] f. zusammengefasst, ein Phil. 2, 10 f. paralleler, also gut paulinischer Gedanke, zu dessen Vermeidung man daher nicht anzunehmen braucht, der Apostel abstrahiere von dem allerletzten Endpunkt der eschatologischen Vorgänge. (von Soden, JpTh

1885, 345, 1 gegen Klöpper, von Soden, Handcommentar) Ist somit v. 16^d unanstössig (gegen Schulthess) so auch 16^d f. inhaltlich wenigstens nicht zu beanstanden. (gegen von Soden, a. a. O.) Muss nun aber v. 17 wieder an den ganzen Christus gedacht werden, so dass sich insofern in v. 18 eine Aussage über den postexistenten leicht anschliessen würde, so könnte doch die analoge Struktur von v. 14—17 und 18—20 ebensogut für den sekundären Ursprung des letzteren Abschnitts sprechen. Mit Bestimmtheit wäre das anzunehmen, wenn die Anlehnung eine mechanische wäre und zur Verschiebung des natürlichen Gedankenzusammenhangs führte. Das ist aber nun ganz entschieden der Fall. Denn gerade wenn man um der Analogie mit v. 16 willen auch v. 19 das ὅτι nicht auf v. 18^e, sondern das vorhergehende bezieht und v. 19 von dem auferstandnen oder vielmehr auferstehen sollenden Christus versteht, (Klöpper, Franke, von Soden) so ist doch v. 20 unmöglich an diesen zu denken. (von Soden, JpTh 1885, 351 ff. und Franke gegen Klöpper und von Soden, Handcommentar) Es geht also erst recht nicht an, mit Linwood v. 19 zu parenthesieren und v. 20 zu lesen: *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξῃ τὰ πάντα κτλ.* Lässt man aber, wie es ja entschieden am nächsten liegt, mit v. 19 v. 18^e begründet werden und den ganzen Christus gemeint sein, so dass sich auch v. 20 besser anschlösse und die Schlussfolgerung in dem ganzen Abschnitt lautete: weil Gott — denn er ist wegen *εἰς αὐτόν* und *εἰρηνοποιήσας* sicher Subjekt zu *εὐδόκησε* (Klöpper und Franke gegen von Soden) — in Christo das ganze *πλήρωμα* wohnen lassen und durch ihn die Welt mit sich zu versöhnen beschlossen hatte, musste er in allen Dingen der erste sein und also auch zuerst auferstehen, wodurch er endlich zum Haupt der Gemeinde ward: so fällt doch zunächst einmal auf, dass diese ganze Auseinandersetzung sehr störend mitten in die Ausführung über das Erlöstsein der Leser eingekeilt ist. (vgl. selbst Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht IV, 2, 1870, 174) Dazu wird dieses hier als durch die Annahme des menschlichen Fleischesleibes vermittelt vorgestellt, ebenso wie Röm. 8, 3. Gal. 4, 4, kann also nicht auch den Engeln gelten, die ein *σῶμα ἐπουράνιον* haben. (vgl. ausser dem oben S. 116 gesagten auch von Soden, JpTh 1885, 352, Pfleiderer, a. a. O. 676) Ferner gelten die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* 2, 15 (vgl. unten) vielmehr als von Christus entwaffnet, was zwar Ritschl, JdTh 1863, 522 f., Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ³II, 1889, 253, R. Schmidt, Die Christologie des Apostels Paulus 1870, 190. 195, Holtzmann, Kritik 232 f. und Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888, 91 f. 97 f. als den thatsächlichen Abschluss

der beabsichtigten oder prinzipiell vollzognen Versöhnung, Klöpper und von Soden (im Handcommentar) umgekehrt als die Vorstufe, ja Vorbedingung zu dieser deuten, aber beides gegen den Wortsinn beider Stellen. (vgl. von Soden, JpTh 1885, 352, aber auch 694 f.) Weiter musste man, v. 19 auf den ganzen Christus beziehend, wie 2, 9 wenigstens nicht verstanden zu werden braucht, Phil. 2 eine Modifikation dieser Christologie finden: auch eine wenig einleuchtende Annahme. Endlich und vor allem aber wird die Gleichung σῶμα Χριστοῦ = ἐκκλησία Kol. 1, 24 erst noch bewiesen, kann also nicht schon v. 18 als selbstverständlich verwendet worden sein[1]). Wir müssen also v. 18—20 als spätere Zuthat eines Redaktors ausscheiden; nicht schon 16[d] f. oder gar 15 ff., da hier, um mich dogmatisch auszudrücken, aus der Gottheit, wie dann v. 22[a] aus der Menschheit Christi die Wirklichkeit der Versöhnung bewiesen wird. Man darf daher auch hier nicht etwa mit Owen τῆς σαρκός streichen.

In c. 2 entfernt Weisse v. 1 καὶ ὅσοι — σαρκί 4. 8. 10[b]. 11[bc]. 12[b]. 14 τοῖς δόγμασιν — αὐτό, 16 f. 18 θέλων — ἐμβατεύων, 23, Hitzig, a. a. O. 23 ff. v. 17. 18[ab], so dass die Stelle ursprünglich lautete: ὅς ἐστι τὸν Χριστὸν καθελὼν εἰκῇ — τῆς σαρκός, 19, dann v. 22 πάντα, sowie [b]—23 οὐκ ἐν τιμῇ τινι, und Teile von 17 f., Holtzmann, a. a. O. 153 ff., v. 1 ἐν σαρκί, 2[b] f. 4 ἐν πιθανολογίᾳ, 7 ἐρριζωμένοι — πίστει, 8 καὶ κενῆς ἀπάτης — ἀνθρώπων, 9 κατοικεῖ — 11 ἐν ᾧ καί, sowie [bc], 12 τοῦ θεοῦ — 13 τοῖς, sowie καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν und [c]. 14 ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν und τοῖς δόγμασιν, 15. 17—18[b]. 19. 22[b]. 23 — οὐκ ἐν τιμῇ τινι, endlich von Soden, a. a. O. 503 ff. 516 ff. v. 10. 15. 18 θέλων — ἐμβατεύων. Aber im Handcommentar hat er mit Recht auch diese Stellen für echt erklärt, nachdem sie schon Klöpper, sowie Franke und besonders Everling, a. a. O. 93 ff. im Zusammenhang gerechtfertigt hatten. Immerhin ist v. 14[a] vielleicht mit Holwerda, de betrekking van het verstand tot het uitleggen van den Bijbel 1853, 122 für verderbt zu halten, (Linwood und Lightfoot, St. Pauls Epistles to the Colossians and to Philemon 1868. [2]1876 ergänzen nur ἐν nach χειρόγραφον) während v. 18 kaum geändert werden darf. (gegen

1) vgl. die unmögliche Rechtfertigung bei Franke: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία ist nicht pedantische Umständlichkeit oder mechanische Repetition aus v. 18; vielmehr wählt P. jene Bezeichnung, weil dieselbe dem ἐν τῇ σαρκί μου gegenüber eine akuminöse Bestimmung (σάρξ . . . σῶμα) des Modal- und des Zweckverhältnisses ergiebt, sofern ein an dem Fleischesleibe des Ap. Vorgehendes dem (mystischen) Leibe Christi zu gute kommt.

Holtzmann, JB 1885, 120) Denn da Paulus die Realität solcher Erscheinungen, wie sie sich leicht mit dem Engelkult verbanden, (Klöpper, a. a. O. 448 f., Franke, a. a. O. 429 f.) nicht leugnete, (das geschieht erst im Textus receptus) brauchte er nur das *ἐμβατεύειν*, das darübergrübeln zu tadeln; liest man dafür mit More, Curcelläus, Lightfoot, Baljon *αἰώρᾳ* oder *ἐώρᾳ κενεμβατείων* oder mit Hitzig, Züricher Monatsschrift 1856, 63, vgl. auch Kritik 26 *τὰ μετέωρα κενεμβατεύων* oder mit Taylor, Hort und Rüegg, ZSch 1893, 208 *ἀέρα κενεμβατεύων*, so ist das sowohl zu allgemein, als auch ohne Anknüpfung für das folgende. Nicht einmal *θέλων* braucht mit Clericus in *θέλγων* oder gar mit Junius, van Toup und Linwood in *ἐλθών* abgeändert zu werden. Umgekehrt ist auch v. 21—22ª gegen Wilke, Neutestamentliche Rhetorik 1843, 230 gewiss zu halten.

In c. 3 strich Weisse nur v. 15ᵇ. 16 *καὶ νουθετοῦντες — πνευματικοῖς*, 23 *ὡς τῷ κυρίῳ — ἀνθρώποις*, 25, Hitzig, a. a. O. 23 f. v. 1 f., dagegen Holtzmann, Kritik 160 ff. v. 1 f. 4—11. 14—16. 18—25, (doch vgl. ZwTh 1883, 476) was von Soden, JpTh 1885, 327 f. 519 ff. mit Recht sowohl im allgemeinen als im einzelnen bestritten hat; ebenso wie die Bedenken Holtzmanns, Kritik 166 ff. gegen 4, 1. 2 *ἐν εὐχαριστίᾳ*, 3ᶜ. 4 *ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς*, 9. 12 *ἐν ταῖς προσευχαῖς*, 15—17, welche letzteren Verse auch Hitzig, a. a. O. 30 ff. angefochten hatte, während Weisse nur v. 2 *ἐν αὐτῇ*, 3ᶜ f. 9 strich. Wenn endlich Mangey v. 18 statt *δεσμῶν δακρύων* las, so kann er sich wenigstens auf Chrysostomus dafür sicher nicht berufen.

VI. Der Philemonbrief.

So kurz der Philemonbrief auch sein mag, so wenig ist er von Interpolationshypothesen verschont geblieben. Holtzmann, ZwTh 1873, 428 ff. vgl. Einleitung in das Neue Testament 1885. [3]1892, 247 und Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2]III, 1875, 362, 3 haben eine ganze Reihe von Versen und Versteilen, Brückner, die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 202 f. hat wenigstens v. 5 f. ausgeschieden. Doch bemerken selbst die erstgenannten gerade zu diesen Versen, ihre lebhafte, gedrängte Sprache sei das Gegenteil der oratorischen Breite des Epheserbriefs und der (grossenteils allerdings mit Unrecht behaupteten) Interpolationen des Kolosserbriefs. Und noch weniger liegt an andern Stellen Grund zu einer ähnlichen Annahme vor.

Gleich v. 1 will Holtzmann, ZwTh 1873, 437 f. *καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός μου* ausmerzen, da seine Nennung in das persönliche Schreiben einen mehr amtlich offiziellen Zug bringe. (vgl. de Wette-Kesselring, kurze Erklärung der Briefe an die Kolosser, an Philemon, an die Epheser und Philipper 1843. [3]1873) Aber ebenso gut kann sie in seinem persönlichen Verhältnis zu Philemon begründet sein, den jener sogar von Angesicht kennen gelernt haben mochte. Strichen wir dagegen die Worte, so müsste auch das doppelte *ἡμῶν* v. 1 und 2 fallen. (Holtzmann, a. a. O. 438) Und doch können die Worte *καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συνστρατιώτῃ ἡμῶν* nur auf Grund jenes oben S. 130 widerlegten Vorurteils gegen Kol. 4, 17 beanstandet werden. Eher dürfte v. 5 f. Verdacht erregen, sofern daselbst nicht nur v. 5 ein Chiasmus anzunehmen ist, den man weder mit Wassenbergh kritisch noch mit (Meyer)-Franke, Handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und Philemon 1848. [5]1886 exegetisch zu beseitigen braucht, sondern auch v. 6 über v. 5 hinweg an *πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* anzuknüpfen zu sein scheint. Aber ist das wirklich nötig, ja überhaupt möglich? Wenn Paulus sonst zu Anfang

eines Briefes von seinem Dank gegen Gott redet, den er im Gebet darbringt, so bezeichnet er dasselbe nicht näher nach seinem Inhalt; es sei denn, dass er wie Röm. 1, 9 erst noch ein *δεόμενος* einschaltete. Selbst Eph. 1, 17, wo das einfache *ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* näher bestimmt wird, geschieht das durch *ἵνα*, nicht *ὅπως*. Verbindet man dasselbe also, wie es ja auch an sich das natürlichste, mit dem unmittelbar vorhergehenden, so entsteht dabei der Widersinn eines Ungedankens (Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht IV, 2, 1870) oder eine moralische Trübung (von Soden, Handcommentar zum Neuen Testament III, 1, 1891. [2]1892) doch nur für einen übertriebenen Idealismus. Wenn aber Paulus, um von andern Stellen abzusehen, auch Kol. 1, 5 die Liebe der Kolosser durch ihre Hoffnung begründete, durfte er dann dieselbe bei Philemon nicht dadurch motiviert denken, dass so die Teilnahme an seinem Glauben in der Erkenntnis wirksam werden sollte? Verstehen wir v. 6 in dieser Weise, so wird zugleich der Chiasmus in v. 5 erklärlicher. Denn *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* musste unmittelbar vor *ὅπως*, andererseits aber *σου τὴν ἀγάπην* an erster Stelle stehen, da es hier darauf vor allem ankam. Zur Streichung der Verse liegt also kein Grund vor, obwohl sich in ihrer Verurteilung mit Holtzmann, a. a. O. 433 ff. 438, Einleitung 247 und Hausrath, a. a. O. auch Brückner, a. a. O. vereinigt. Wenn Hausrath dann fortfährt: auch v. 12 und die fünfmalige Bezeichnung Pauli als des Gefangenen v. 1. 10. 13. 22. 23 erinnern an die Manier, wie der Interpolator des Kolosserbriefs seinen Paulus je und je mit den Ketten klirren lässt — so hatte doch die entsprechende einzige Stelle im Kolosserbrief, 4, 18 nicht einmal Holtzmann angefochten. Und wenn derselbe, ZwTh 1873, 439 endlich noch Philem. 16. 21 als befremdlich bezeichnet, so will er diesen Zweifeln wohl selbst keine weitre Folge geben. Der Brief ist, wie das von vornherein zu erwarten war, durchaus einheitlich.

VII. Der Philipperbrief.

Am frühesten unter allen paulinischen Briefen ist der Philipperbrief mit Rücksicht auf seine Einheitlichkeit angefochten worden, nämlich von Stephan le Moyne, Varia sacra 1685, II, 332. 343, der ihn in zwei Teile zerlegte. Ähnlich liess Heinrichs, bei Koppe, Novum Testamentum graece II, 2, 1803, 1, 1—3, 1. 4, 21—23 an die Gemeinde im allgemeinen, 3, 2—4, 20 an die Vorsteher gerichtet sein. Paulus, Heidelberger Jahrbücher 1812, 702 f. adoptierte diese Meinung, liess aber den zweiten Brief schon mit 4, 9 schliessen. Schrader, Der Apostel Paulus V, 1836, 233 ff. sah in 3, 1—4, 2 vielmehr ein unechtes Einschiebsel, während Ewald, Die Sendschreiben des Apostels Paulus 1857, 432 in 3, 1—4, 1 und 4, 2 ff. zwei paulinische Nachträge fand. (vgl. auch Schenkel, BL IV, 1872, 538) Dagegen liess wieder Weisse, Philosophische Dogmatik I, 1855, 144 in 3, 3, Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe 1867, 52 ff. in 3, 1 zwei mannigfach interpolierte Briefe zusammentreffen, von denen Hausrath, Der Apostel Paulus 1865. [2]1872, 486. 488, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2]III, 1875, 398 f. den zweiten vor den ersten setzte. Endlich hat Völter, ThT 1892, 10 ff. 117 ff. einen echten Brief, 1, 1—7. 12—14. 18[e] f.—26. 2, 17—29. 4, 10—21. 23 umfassend und einen unechten, aus 1, 1 f. . . . 8—10. 27—30. 2, 1—16. 3, 1[d]—4, 9. 22 f. bestehend unterschieden. Auch Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893, 26, 1 hält unser Sendschreiben nicht für einheitlich.

In der That scheint dafür zunächst die schon von le Moyne angezogene Stelle Pol. ad Phil. 3, 2 zu sprechen, wo es von Paulus heisst: *καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς*. Denn wenngleich *ἐπιστολαί*, ebenso wie epistulae sicher auch im singularischen Sinn vorkommt (Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians 1868. [3]1873, 138 f., Hesse, Das muratorianische Fragment 1873, 118 f.) so unterscheidet doch gerade Polykarp 13, 2 ausdrücklich

zwischen ἐπιστολαί, worunter er hier die Briefe des Ignatius an die Smyrnäer und Polykarp selbst versteht, und ἐπιστολή, womit er seinen eignen Brief meint. Freilich glaubt Lightfoot, a. a. O. 139 f., noch unter der später aufgegebenen Voraussetzung von der Echtheit der syrischen Rezension der Ignatianen, in der der Brief an die Smyräer überhaupt fehlt, durch die pluralische Bezeichnung solle der Brief an Polykarp als a missive of importance bezeichnet werden; aber das passt weder zu allen Stellen, wo dieselbe Bezeichnung begegnet, noch zu dem an einigen derselben sich findenden Wechsel zwischen Plural und Singular. Ebensowenig spricht gegen jene Deutung von ἐπιστολαί der Umstand, dass Polykarp nach der lateinischen Übersetzung 11, 3 sagt: qui estis in principio epistulae eius, sc. Pauli. Denn „nichts ist gewöhnlicher, als dass von Briefen der gleichen Adresse oder auch des gleichen Verfassers der einzelne so citiert wird, als ob er der einzige wäre, und zwar geschieht dies von Schriftstellern und in bezug auf Briefe, auf welche jene Schlussfolgerung ganz unanwendbar ist". (Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 1, 1888, 209, vgl. auch Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, 1888, 55) Übrigens würde auch diese Schwierigkeit verschwinden, wenn an unsrer Stelle ein griechisches Original τοῖς οὖσιν ἐν ἀρχῇ ἐπιστολαῖς αὐτοῦ anzunehmen wäre, aber dasselbe nach II. Cor. 3, 2 f. zu verstehen, hätte doch dann zu wenig nahegelegen. (Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, 1891, 252, 1) Jedenfalls scheint Polykarp von zwei Philipperbriefen des Paulus zu wissen. Wollte man annehmen, er habe darauf erst aus Phil. 3, 1 geschlossen, so lässt sich das freilich noch nicht mit Zahn, Geschichte I, 2, 1889, 815 dadurch widerlegen, dass sich Polykarp dann doch bemüht haben müsste, sich und seine Gemeinde diese wertvollen Reliquien zu verschaffen — und dabei gemerkt haben würde, dass sie gar nicht existierten. Denn wenn wirklich in jener Stelle mehrere Philipperbriefe bezeugt sind, dann konnten sie ja auch noch zu Polykarps Zeit in Philippi vorhanden sein und so diesem bekannt werden. Waren sie es wirklich, so erklärt sich jene Äusserung sicher viel einfacher, als aus Phil. 3, 1. (Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 1893, 4) Denn dass Polykarp mit den Worten 11, 3 de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis vielmehr auf II. Th. 1, 4 hindeute und überhaupt die Thessalonicherbriefe und den an die Philipper zusammenfasse, ist auch aus der Anführung von II. Th. 3, 15 in 11, 4 nicht zu erweisen; sonst müsste man, da 3, 3 Gal. 4, 26 anklingt, auch vorher bei den ἐπιστολαί an den Galaterbrief mitdenken. Dass aber schon 1, 2 I. Th. 1, 8 f. und zwar wiederum als eine den Philippern geltende Äusserung des Paulus citiert wird, ist, was das letztere betrifft, nicht wahr, was das erstre angeht, weder zu erweisen

noch überhaupt anzunehmen. Denn die ganze Ähnlichkeit beschränkt sich auf das beiderseitige Vorkommen des Verbums ἀγγέλλειν, aber das ist so natürlich, dass Polykarp nicht einmal dies erst aus Paulus zu entlehnen brauchte. Ist also überhaupt nicht zu erweisen, dass er die Thessalonicherbriefe zugleich an die Philipper gerichtet sein liess und kannte er wahrscheinlich mehrere Briefe an diese, so wäre es auch möglich, dass er 11, 2 eine uns unbekannte Stelle aus einem derselben citierte. (gegen Zahn, a. a. O. 815 f.) Ausdrücklich sagt Georgius Syncellus, Chronic. ed. Dind. I, 651 von Clemens Romanus: τούτου καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Φιλιππησίους μέμνηται πρώτῃ ἐπιστολῇ. Aber da Syncellus selbst unmöglich und auch sein Gewährsmann, der, wie sonst erst Origenes, bereits Clemens Romanus mit dem Phil. 4, 3 genannten identifizierte, kaum mehr als einen Philipperbrief kannte, wird man wohl das πρώτῃ mit Lightfoot, a. a. O. 140, 2 aus einem irgendwie in den Text gekommenen und später ausgeschriebenen α erklären müssen.

Indes dürfte doch auch die „monotone Wiederholung des zuvor schon gesagten, der Mangel an einem tiefer eingreifenden Zusammenhang", woraus seinerzeit Baur, Paulus 1845. ²II, 1867, 59 vgl. 72 auf die Unechtheit unseres Briefes schloss, vielmehr, Teilungshypothesen über ihn aufzustellen, nahelegen. Zwar erklärt man ja jene Erscheinung jetzt gewöhnlich aus der wechselnden Stimmung des Apostels, (besonders Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments 1842. ⁶1887, 127 f., auch Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 1885. ³1892, 269, Lipsius, Handcommentar zum Neuen Testament II, 2. 1891. ²1892) vielleicht auch aus neuen bei ihm eingetroffenen Nachrichten. (Lightfoot, a. a. O. 68) Aber wenn ihn diese zur Korrektur seines Urteils veranlassten, so hätte er wohl auch seine früheren Äusserungen nachträglich dementsprechend geändert oder gestrichen; und ob jene, mit der wir allerdings beim Römerbrief rechnen mussten, (vgl. S. 86) auch zur Erklärung der hier vorliegenden Schwierigkeiten ausreicht, frägt sich zunächst um so mehr, als sie selbst noch nicht bewiesen ist. Und sieht man in unserm Brief endlich mit Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, 149 „eine gemütliche Unterhaltung des gefangenen Apostels mit der ihm besonders nahestehenden Gemeinde", so scheint es mir doch auch bedenklich, dass sich derselbe hier so habe gehen lassen, nachdem er selbst in der erregtesten Polemik, wie im vierten Corinther- und Galaterbrief, eine strenge Sachordnung befolgt hatte. Immerhin wird die Einheitlichkeit des Philipperbriefs nur dann aufzugeben sein, wenn er wirklich mit einander unvereinbare Aussagen enthält. Gehen wir ihn also namentlich an der Hand des Völterschen Artikels mit Rücksicht darauf durch.

Doch ehe ich auf diesen komme, ist zu referieren, dass

Linwood, da die 4, 3 angeredete Persönlichkeit schon hier genannt sein müsse, 1, 1 ἐπισκόποις in ἐπισκόπῳ καὶ διακόνοις ändern wollte, was sicher unmöglich, Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testamentes verfasst sind 1890, 222 und Völter, a. a. O. 23 ff. 30. 43 das σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις strich, was keineswegs nötig, Pearce v. 3 f. wegen I. Th. 1, 2. Eph. 1, 16 las: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου (ἐπὶ πάσῃ τῇ δεήσει μου πάντοτε ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν μνείαν ποιούμενος) ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ., was kaum eine Verbesserung wäre, Weisse dagegen πάντοτε — ὑμῶν v. 3 streicht, ebenso wie 10ᵃ. 13 ἐν ὅλῳ — πᾶσιν, 16 f. 22ᵃ ᵇ. 25 εἰς τὴν — πίστεως, 26 διὰ — ὑμᾶς, 28ᵇ ᶜ ᵈ — alles ohne genügenden Grund. Weiter möchte Völter, a. a. O. 21 ff. 1, 3—7 und 8—11 aus zwei verschiedenen Briefen ableiten, da hier und dort beidemal je nur mit andern Worten dieselbe Bitte um die Vollendung der Philipper auf den Tag Jesu Christi ausgesprochen werde. Schon dies ist ungenau. Auch wenn Völter mit Holsten, JpTh 1875, 427 f. v. 4 auf τὴν δέησιν ποιούμενος beziehen will, (vgl. dagegen besonders Klöpper, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper 1893, 36) so wird v. 5 doch nicht auch die Vollendung der Leser als Gegenstand der Fürbitte des Apostels bezeichnet. Dass v. 8 nicht zu dem vorhergehenden passe, scheint Völter selbst nicht für durchschlagend zu halten, (vgl. Meyer-Huther-Franke, Handbuch über die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon 1848. ⁵1886, Weiss, Der Philipperbrief 1859, Lightfoot, Klöpper) und wenn Zahn, ZWL 1885, 193 bemerkt: man würde kaum etwas vermissen, wenn v. 12 unmittelbar an v. 6 sich anschlösse, es sei denn eine Andeutung über den Inhalt des Bittgebets, so hat er doch selbst, a. a. O. 184. 199 ff. die ausführliche Danksagung am Eingang unsres Briefes mit Recht daraus erklärt, dass die Philipper Paulus für undankbar erklärt hatten. (vgl. auch Klöpper, a. a. O. 47) Dass v. 12 sehr gut an 7 und ebenso 27 an 11 anschliessen würde, hat dem gegenüber zunächst nichts zu besagen; die von ihm vorgebrachten Argumente gegen die Zusammengehörigkeit von v. 26 und 27 erklärt Völter selbst, a. a. O. 18 für nicht ausreichend. Doch scheidet er vorher noch, a. a. O. 30 ff. v. 15—18ᵈ aus, gleichwie Heinrichs wenigstens v. 16 f. und Brückner, a. a. O. 217 ff. v. 18. Indes das γάρ v. 19 über 15—17 auf 12—14 zurückzubeziehen, geht doch kaum an; sachlich aber ist der Vers deshalb nicht anstössig, weil vorher jedenfalls nicht von Judaisten die Rede war, die Paulus allerdings nach dem Galaterbrief keinesfalls so beurteilt hätte, (auch gegen Lightfoot und Franke, sowie Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. ²1892, 453 und Lipsius) sondern von andern Gegnern, die zwar auch inhaltlich anders predigten, aber doch

kein ἕτερον εὐαγγέλιον. (vgl. Schmidt, Neutestamentliche Hyperkritik 1880, 41 ff., Brückner, a. a. O. 217, auch Klöpper, a. a. O. 68 ff.) Sind uns doch auch bald nachher durch den Hebräerbrief für Rom neben solchen, die unter das umbraculum religionis licitae, (Tert., ap. 21) d. h. das Judentum zurückkehren wollten, solche, die nur mit διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις 13, 9, d. h. mit Speisevorschriften (vgl. Delitzsch, Der Brief an die Hebräer 1867) kamen, bezeugt. (vgl. Pfleiderer, a. a. O. 147 f.) Ebensowenig ist 2, 6 f. mit Brückner, PrKz 1885, 321 f., die chronologische Reihenfolge 219 ff. zu entfernen, noch auch nur v. 6 mit Naber, Mn 1877, 102 und Berlage, ThT 1880, 80 ff. 1885, 479 statt ἁρπαγμὸν πρᾶγμα zu konjizieren, was keinen erträglichen Sinn giebt. Denn obschon der vorzeitliche Entschluss Christi zur Entäusserung der Gottheitsgestalt — und anders sind die Verse allerdings nicht zu verstehen (so jetzt auch Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, 1892, 75 f.) — nicht recht menschlicher Demut zum Vorbild hingestellt werden zu können scheint, so geschieht es doch auch II. Cor. 8, 9, (vgl. oben S. 60) während der historische Christus in den spätern Paulinen überhaupt nicht mehr als Muster erscheint. (vgl. meine Chronologie 272) Dass aber seine Präexistenz v. 6 unpaulinisch vorgestellt würde, konnte man nur behaupten, solange das ἐν μορφῇ θεοῦ unrichtig verstanden wurde, (vgl. vielmehr Nestle, StKr 1893, 173 f. und Ap. Pe. 5. 13) während es in Wahrheit dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ (II. Cor. 4, 4.) Kol. 1, 15 synonym steht. Endlich dass das σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nicht über Röm. 1, 3 f. 8, 3. Gal. 4, 4 hinausführt, zeigt auch die christliche Interpolation Test. Seb. 9 καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου verglichen mit der andern Test. Ben. 10 τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως. (Lightfoot, vgl. auch Klöpper, a. a. O. 127, 1, gegen Völter, a. a. O. 135) Übrigens hat auch Weisse v. 2^{cd}. 6 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, 7 μορφὴν — 8 ἑαυτόν, 10 f. 20 f. 22 εἰς τὸ εὐαγγέλιον, 25^{c}. 30 gestrichen. Wenn endlich Völter, a. a. O. 17 ff. den Zusammenhang von v. 16 und 17 mangelhaft findet, so hatte allerdings die Erklärung desselben bei Holsten, a. a. O. 456 f., Schmidt, a. a. O. 66, Lipsius, sowie Klöpper auch schon Lightfoot richtig widerlegt, zugleich aber eine einfachere angegeben, wonach dem τρέχειν und κοπιᾶν das σπένδεσθαι gegenübertritt und daher in der Weise, wie es hier geschieht, näher bestimmt wird.

Dagegen ist allerdings die Verbindung zwischen v. 18 und 19 rätselhaft. Franke fasst daher das δέ einfach metabatisch, aber sehr natürlicherweise hat man sich dabei weder vorher noch nachher beruhigt. Meyer umschrieb: wie bedrohlich und lebensgefährlich aber auch meine Lage ist, so hoffe ich doch, den Timotheus euch bald zu senden — aber es ist nicht abzusehen

und musste doch gesagt werden, inwiefern dies durch jenes verhindert werden konnte. Nach Weiss wäre der Aufforderung des Apostels an die Philipper zur Teilnahme an seiner Freude hier die Erwartung gegenübergestellt, von ihnen Freudiges zu hören; aber Paulus hatte doch schon v. 17 gesagt: *χαίρω καὶ συνχαίρω πᾶσιν ὑμῖν.* Wenn (Olshausen-)Wiesinger, Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments V, 1850 und Lipsius in v. 19 ff. einen neuen Liebesbeweis des Apostels, Lightfoot eine Einschränkung des v. 12 gesagten sehen, so müssen sie viel zu weit zurückgreifen. Insofern verdient die Erklärung von Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht IV, 3, 1871, Schmidt, a. a. O. 67 und Klöpper vor ihnen einen Vorzug, wonach hier ein möglicher Einwand gegen die Aufforderung zur Freude v. 18 abgeschnitten wird; nur schade, dass Paulus v. 19 gerade sagt: *ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν.* So bleibt die Anknüpfung unsres Abschnitts an das vorhergehende ungenügend und ebenso seine Einreihung an dieser Stelle auffällig. Vollends v. 20 f. ist in diesem Zusammenhang ganz unmöglich. Hier hat Völter ganz Recht, wenn er, a. a. O. 32 sagt: „Uns scheint es undenkbar, dass derselbe Mann, der in 1, 14 den Brüdern ein so günstiges Zeugnis ausstellt und in 4, 21 die Grüsse dieser Brüder an die Gemeinde übermittelt, in 2, 21 so den Stab über diese Brüder vor den Philippern gebrochen haben sollte“. Mag man immerhin v. 20 nur auf die zu einer solchen Mission brauchbaren beziehen; (Lightfoot, Franke) hätten sich denn solche wirklich nicht unter denen finden lassen, die *δι' εὐδοκίαν* und *ἐξ ἀγάπης* Christum verkündigten? Und möchte auch diese Liebesgesinnung ihren Grund nur in der persönlichen Anschauung, *ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι* haben; konnte denn Paulus deshalb schon von ihnen sagen, was man auch kaum mit Klöpper einschränken darf: *οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ?* (gegen Schmidt, a. a. O. 67 f.) Freilich wenn nun Völter blos v. 21 streichen möchte, so gilt doch auch gegen die Annahme einer solchen Interpolation das schon oft mit bezug auf unsern Vers gegen die Annahme der Unechtheit des Briefes geltend gemachte: zu einem so absprechenden Urteil über die gesammte unmittelbare Umgebung des Apostels hätte sich kein späterer Pauliner vermessen. Wir müssen vielmehr den ganzen Abschnitt v. 19—24 aus seiner jetzigen Umgebung herauslösen; denn v. 25 ff. wird wieder erst von den Commentatoren durch Einschiebung eines: unmittelbar, inzwischen, vorauf jedenfalls (so schliesslich auch Weiss) mit dem vorhergehenden in Verbindung gesetzt, während es viel besser an v. 18 anschliesst. Denn die Sendung des Epaphroditus soll ja nach v. 28 den Philippern die

Erfüllung der Mahnung *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι* erleichtern.

Auch der Anfang von c. 3 passt zunächst vortrefflich zu dem so rekonstruierten Briefe, den er abschliessen zu wollen scheint. Aber plötzlich wird noch auf eine ganz neue Materie übergegangen. Denn v. 1de kann sich nicht auf das vorhergehende beziehen, (vgl. Lightfoot, Franke, Klöpper gegen Weiss, Schmidt, Weizsäcker, a. a. O. 235) wonach übrigens v. 2 erst recht abrupt einträte. Gehen jene Worte also auf das folgende, so ist aber ferner bisher weder direkt noch indirekt von Judaisten die Rede gewesen, auf die sich v. 2 ff. doch sicher bezieht. (vgl. Reuss, a. a. O. 65. 127, Lightfoot, Hofmann, Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament 1875, 174, Weizsäcker, a. a. O. 238. 355. 454, Pfleiderer, a. a. O. 151, Brückner, a. a. O. 213 f., bes. Völter, a. a. O. 127 ff. und Klöpper gegen Weiss, Holsten, a. a. O. 467. (481 f.) 1876, 90 f. (121 f.) 145 f. 325, Schmidt, a. a. O. 23 f. 71, Lipsius und auch Franke) Man hat daher hier einen früheren Brief des Apostels an die Philipper bezeugt gefunden, auf den er nun zurückverweise. Aber auch dies genügt noch nicht; wir müssen die Ausführung mit Völter, a. a. O. 12 ff. eliminieren. Obgleich nämlich 1, 15 ff. von andern Gegnern die Rede war, die auch nicht in eine ursprünglich paulinische Gemeinde erst nachträglich sich eingeschlichen hatten: ein klein wenig von der 1, 18 hervortretenden Milde sollte doch auch hier zu verspüren sein. Sagt doch selbst Schmidt, a. a. O. 71, 1: „wer Phil. 3, 2 auf Judaisten deutet, sollte auf die Einheit des Briefes verzichten", und Holtzmann, a. a. O. 270: „Das Aufrauschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle lässt vermuten, dass hier eine Klippe verborgen ist". Selbst Reuss, a. a. O. 128 würde eine Textlücke annehmen, wenn der Thatbestand psychologisch ganz unerklärbar wäre, und in der That dürfte das trotz Lightfoot und Klöpper noch immer der Fall sein. Jener meint, Paulus habe von neuen Chicanen der römischen Judaisten gehört — aber wie konnte er dann die Stelle 1, 15 ff. stehen lassen? Dieser dagegen findet es sogar ganz natürlich, dass der Apostel hier auf sie zu reden kommt, da er schon vorher auf sie hingedeutet habe — aber konnte er wirklich Verschmelzung mit den Judaisten verlangen, die er nun ausserdem 3, 2 ff. vielmehr in der schärfsten Weise brandmarkt? Ich weiss also in der That keinen andern Ausweg aus all diesen Verlegenheiten, als den, die störenden Verse auszuscheiden, v. 1de aber von dem Redaktor, der sie einfügte, abzuleiten. Dann würde derselbe dadurch zugleich verraten, dass er sie aus einem frühern Brief des Paulus entnahm; denn auf Unechtheit würde, nachdem die ältern Angriffe zurückgewiesen waren, auch die von Völter, a. a. O. 131 f., behauptete Abhängigkeit vom Galaterbrief nur unter Voraussetzung der Un-

echtheit auch des letzteren führen; die Namen 4, 2 f. aber allegorisch zu deuten, (ebenda 122 ff.) sollte heutzutage eigentlich nicht mehr möglich sein. Vielmehr weist auch die allerdings nicht zu überschätzende Unsicherheit v. 11 und die Schaffensfreude v. 12 ff. auf eine frühere Zeit, als die ruhige Sicherheit 1, 21 und die immer wieder auftauchenden Todesahnungen v. 23. 2, 17. Wir werden also, obwohl Weisse v. 5^{e}. 6^{a}. 7. $9^{d\,e}$. 18 f. 20 κύριον, Mill wenigstens v. 9^{e}, Wassenbergh v. $9^{d\,e}$, Laurent, a. a. O. 21 f. v. 18^{b}—19^{a} und Brückner, a. a. O. 222 v. 20 σωτῆρα und v. 21 streicht, das ganze Capitel aus einem ältern Philipperbrief ableiten, und ebenso noch 4, 1—3, wonach in v. 4 πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε die ursprüngliche Fortsetzung von 3, $1^{a\,b\,c}$ vorliegen dürfte. Wenn dagegen Völter, a. a. O. 12 ff. die Interpolation bis 4, 9 rechnet, so sieht er auch über die Schwierigkeit hinweg, die die zweite Schluss- und die zweite Segensformel v. 8 f., sowie die ganze Ermahnung neben dem unmittelbar vorhergehenden bietet. All das würde sich doch am einfachsten erklären, wenn auch diese Verse aus dem ältern Brief hier als an der passendsten Stelle eingeschaltet wurden. Dagegen stand v. 10 ff. allerdings gewiss in demselben Brief wie 2, 25 ff.; denn die dortigen Andeutungen über das Geschenk der Philipper bedurften entschieden näherer Ausführung. Will man also nicht annehmen, dass dieselbe verloren gegangen sei, so muss man sie in 4, 10 ff. sehen. Dass Paulus sie aber erst hier giebt, liegt vielleicht daran, dass sie ihm abgedrungen war. Wir sahen ja bereits oben (S. 136), dass er sich zuerst nach der Meinung der Philipper nicht warm genug dafür bedankt hatte, wahrscheinlich, weil er irgend etwas daran auszusetzen fand. So klingt auch hier in dem ἤδη ποτέ 4, 10 (vielleicht schon in dem ὑστέρημα 2, 30) noch ein leiser Tadel nach, obwohl Paulus sonst die neue Gabe seiner alten Freunde als ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτὴ εὐάρεστος τῷ θεῷ bezeichnet, die Gott vergelten würde.

Sonst will Weisse noch v. 3^{d}—5^{a}. 6 τῇ προσευχῇ — εὐχαριστίας, $12^{a\,b}$. 19. 22, Völter, a. a. O. 25 ff. v. 22 ausscheiden, das letztere, da andernfalls οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας schon 1, 13 hätten genannt werden müssen und unter denselben der römische Clemens mit verstanden werden könne, der zu diesem Zweck wieder einmal auch 4, 3 gefunden wird. Dass abgesehen davon der doppelte Gruss nicht auffallend sei, giebt Völter selbst zu.

Dagegen lässt sich vielleicht mit ihm, a. a. O. 28 ff. aus Pol. 11, 3 der Anfang unseres ersten Briefes rekonstruieren, zumal auch das einzige sichere Citat aus dem kanonischen Philipperbrief, das wir 12, 2 haben, (9, 2 kann ebensogut aus Gal. 2, 2 stammen) aus demselben, nämlich Phil. 3, 18 entlehnt ist. Dass auch Syncellus mit seiner Herleitung von 4, 3 aus dem ersten Philipperbrief thatsächlich Recht hat, bleibt ein merkwürdiger Zufall. Wir

haben in der That in 2, 19—24. 3, 2—4, 3. 8 f. Bruchstücke eines ältern Philipperbriefs, der, ähnlich wie der vorkanonische Corintherbrief, später in den spätern eingearbeitet wurde. Aber wann ist er in Wahrheit entstanden?

Nach Form und Inhalt ähnelt er, besonders das dritte Capitel, und mehr als der spätre, vor allem dem Römer- und Galaterbrief, (vgl. Lightfoot, a. a. O. 40 ff., Farrar, The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 592 nebst not. 2, Völter, a. a. O. 131 f., meine Chronologie 280) so dass man ihn am liebsten nach diesem ansetzen wird. Vermisst man dann eine Verweisung auf den letzten Besuch Pauli in Philippi act. 20, so fehlt doch auch eine solche auf die frühern; erstre aber wäre in c. 3 nur dann mit einiger Bestimmtheit zu erwarten gewesen, wenn Paulus schon damals in Philippi Judaisten hätte entgegentreten müssen, was ihn doch trotz aller Eile etwas länger aufgehalten haben würde. Andrerseits hinter die Gefangennahme des Apostels in Jerusalem möchte ich nicht herabgehen, obwohl angesichts von Kol. 4, 9[c] das einfache *ὡς ἂν ἀφίδω τὰ περὶ ἐμέ* Phil. 2, 23 nicht dagegen sprechen würde, auch bei der fragmentarischen Gestalt unsres Briefes event. an einer verlornen Stelle von jener die Rede gewesen sein könnte. Aber das Wort Phil. 2, 20 f. passt nicht zu der Situation Kol. 4, 10 f. oder auch II. Tim. 4, 9 ff., wo, wie wir sehen werden, ausserdem Timotheus als abwesend vorausgesetzt ist. So müssen wir unsern Brief zwischen 54 und 58 ansetzen und annehmen, dass sich die Gal. 1, 2 noch bei Paulus befindlichen *πάντες ἀδελφοί* später doch von ihm lossagten. Sind doch auch jene im Kolosserbrief genannten Gefärten des Apostels ausser Marcus und Lukas von früherher unbekannt und waren auch sie, wenn anders, wie ich zu zeigen hoffe, II. Tim. 4, 19 ff. um 57 geschrieben ist, damals noch nicht wieder bei ihm. Wie viel früher unser Brief geschrieben sei, werden wir gleich sehen.

VIII. Die Pastoralbriefe.

Es wurde bereits oben bemerkt, dass bei den Pastoralbriefen die Teilungshypothesen insofern einen andern Sinn, als bei den übrigen Briefen haben, als dadurch aus sonst unechten Schriftstücken echte Abschnitte ausgeschieden werden sollen. Als solcher ist namentlich der Schluss des zweiten Timotheus- und des Titusbriefs bezeichnet worden, so von Weisse, Philosophische Dogmatik I, 1855, 146 II. Tim. 4, 9—22 und Tit. 3, 12—15, von Hase, Kompendium der Kirchengeschichte ^{10}1877, 69 wenigstens II. Tim. 4, 6—22, von Bahnsen, Die sog. Pastoralbriefe I, 1876 eventuell II. Tim. 4, 9. 10. (ausser *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα*) $11^{a\,c}$. 12 f. 16 f. und vielleicht v. 18 bis *πονηροῦ*, endlich von Immer, Theologie des Neuen Testaments 1877, 399 II. Tim. 4, 9—18. Weiter dagegen gingen Hausrath, Der Apostel Paulus 1865. ^{2}1872, 485, Neutestamentl. Zeitgeschichte 1868 ff. ^{2}III, 1875, 238. 398. IV, 1877, 361 f., der II. Tim. 1, 1 f. 15—18. 4, 9—18, Krenkel, Paulus 1869, 207 ff., Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 1890, 395 ff., der II. Tim. 1, 16—18. 4, 9—21. Tit. 3, 12 f., Ewald, Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes 1870, der II. Tim. 1, 15—18. 4, 9—12. 13—15. 19—22. Tit. 3, 12 f., Pfleiderer, Protestantenbibel 1872, 837, Paulinismus 1873. ^{2}1890, vgl. Urchristentum 1887, 822*, der II, 1, 15—18. 4, 9—21, Lemme, Das echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus 1882, wonach dasselbe aus 1, 1 f. ausser *ἔλεος*, $3^{a\,c}$—6^{a}. 7 — *ἀγάπης*, 8 — *ἡμῖν*, 10 von *τοῦ σωτῆρος* ab, 11 ausser *καὶ διδάσκαλος*, 12 ausser *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*, 14 von *διὰ πνεύματος* ab, $15^{a\,b}$. 16 f. $18^{b\,c}$. 2, 1. 3—5. 8^{a}. 9. 10 ausser *μετὰ δόξης αἰωνίου*, 4, 6. 7 ausser *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, 9—22 bestand, und endlich von Soden, Handcommentar zum Neuen Testament III, 1, 1891. ^{2}1892, der die Grundlage von II. Tim. 1, 1 f., sowie dann v. 15—18. 4, (6—8.) 9—22. Tit. 1, 1 *Παῦλος, δοῦλος θεοῦ*, 4 *Τίτῳ, γνησίῳ τέκνῳ, χάρις, κτλ.*, 3, 12—13 oder 15 für paulinisch

hält, wie auch schon Schott, Isagoge 1830, 324 ff. Grüsse und kleinere Notizen am Anfang und Schluss von Paulus selbst zu den von Lucas concipierten Briefen hinzugethan sein liess, Grau, Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums II, 1871, 185 f. 208 f. dieselben von Timotheus und Titus unter Benutzung von paulinischen Billets an sie abgefasst dachte, und endlich Renan, St. Paul 1869, XLIX, Beyschlag, Die christliche Gemeinde-Verfassung im Zeitalter des Neuen Testaments 1874, 88 und Sabatier, Encyclopédie des sciences religieuses X, 1881, 250 f. die Verwendung solcher kleinen Privatschreiben des Apostels wenigstens für möglich halten. Genauer hatte bereits Credner, Einleitung in das Neue Testament 1836, 449 ff. 478 ff. (anders: Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt II, 1843, 140 f.) im zweiten Timotheusbrief zwei echte Paulusbriefe mit viel unechtem Material verschmolzen und Hitzig, Über Johannes Marcus 1843, 154, Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich 1856, 67 im zweiten Timotheusbriefe zwei und im Titusbriefe ein Billet des Apostels und auch im ersten Timotheusbriefe wenigstens zwei verschiedene Schriften verarbeitet gefunden, wie jetzt auch Spita, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893, 26, 1 die Pastoralbriefe für nicht einheitlich erklärt. Diese Hypothese im einzelnen und zwar zunächst am ersten Timotheusbrief durchzuführen, hat zuerst Knoke, Kommentar zu den Pastoralbriefen 1887. 89 versucht, nach dem der zweite Timotheusbrief echt, von Paulus selbst unter nachträglicher Benutzung jeder zunächst freigelassenen Stelle auf der Membran geschrieben, aber von dem ersten Abschreiber, der die innere Beziehung zwischen Text und Hinzufügungen nicht immer richtig erkannte, in Unordnung gebracht wurde, und daher folgendermassen wiederherzustellen ist: 1, 1—6. 13 *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 14. 7—12. 2, 3—13. 1. 1, 13 *ὑποτύπωσιν — ἤκουσας*, 2, 2. 14—19. (20 Randglosse) 21—4, 13. 1, 15—18. 4, 14—22; ebenso ist der Titusbrief bis auf 1, 7—9. 12. 13ᵃ echt, aber in folgender Ordnung zu lesen: 1, 1ᵃ und *ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 3 von *κατ᾽ ἐπιταγήν* ab, 4 . . . 1 von *κατὰ πίστιν* ab — 3 *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* 5 f. 10 f. 13ᵇ—3, 15; dagegen der erste Brief an Timotheus ist aus drei Urkunden zusammengesetzt, von denen die ersten beiden aus der Feder des Paulus, die dritte wenigstens aus ihm nahestehenden Kreisen stammt: 1) ein Instruktionsschreiben an Timotheus: 1, 3 f. 18—2, 10. 4, 12. 5, 1—3. 4ᶜ—6. 11—15. 19 f. (24 f.) 21—23; 2) eine Lehrschrift an Timotheus, in der Mitte völlig fragmentarisch: 1, 12—17. 3, 14—4, 11. 13—16. 2, 12—15. 5, 7 f. (?) 6, 17—19. 1, 5—11. 6, 2ᵉ—16. 20 f.; (?) 3) eine Kirchengemeindeordnung: 3, 1—9, *καὶ οὗτοι ἔστωσαν κτλ.* 12, *διάκονοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν κτλ.* 10. 13. 2, 11. 5, 9 f. 16. 4ᵃ ᵇ. 17. 6, 1 f. (3, 11.

5, 18 sind Randnoten.) Endlich nach Hesse, Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe 1889 liegt dem zweiten Timotheusbrief ein echtes Abberufungsschreiben: 1, 3^{c}. 4. 16 f. 4, 9—22^{a} und ein unechtes Ermunterungsschreiben zu Grunde: 1, 1—$3^{a\,b}$. 5—8 ausser μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ, 9—10 ausser διὰ τοῦ εὐαγγελίου, 2, 1 καί, 3—8^{a}. 14—3, 8. 13^{b}—4, 5; das übrige stammt vom Redaktor. Ähnlich ist im Titusbrief eine paulinische Urschrift anzunehmen, etwa 1, 1—3 ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις, 3—6. 12. 13^{a}. 16. 3, 1—7. 12—15 umfassend. Schliesslich im ersten Timotheusbrief ist ein apokryphes Bestallungsschreiben, 1, 1—10. 18—20. 4, 1—16. 6, 3—16. 20 f. begreifend, mit den allerverschiedensten Zusätzen versehen worden.

Was zunächst jene Abschnitte II. Tim. 4, 9 ff. und Tit. 3, 12 ff. betrifft, so setzen sie allerdings offenbar eine andre Situation als das übrige voraus: dort giebt Paulus seinen Schülern ausführliche Vorschriften, (ja hat sie nach Tit. 1, 5 schon früher gegeben) als wollte er jene nun sich selbst überlassen: hier bestellt er sie für die nächste Zeit zu sich. De Wette, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament II, 5, 1844 meinte, jetzt erst trete der eigentliche Zweck der Briefe zu tage, Möller, ebenda ^{3}1867, das übrige sei diesem nur untergeordnet gewesen, aber „was sich gegenseitig aufhebt, lässt sich einander nicht unterordnen". (Hesse, a. a. O. 217) Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht VI, 1874 vermutete, der Apostel sei erst nachträglich mit dem Begehren herausgerückt, seine Schüler bei sich zu sehen, als ob ihm eine Zeitlang eine gewisse Verschämtheit den Mund geschlossen hätte, Spitta, StKr 1878, 583 ff., bei Paulus selbst habe sich die Sehnsucht nach Timotheus erst während des Schreibens zu dem Wunsche gesteigert, der Gegenstand der Sehnsucht möchte nach Rom kommen: aber auch in diesem Falle hätte er das frühere wohl dann einfach kassiert. So bleibt der Widerspruch bestehen, erklärt sich aber auch noch nicht bei Annahme der Unechtheit; (Weiss, Einleitung in das Neue Testament 1886. ^{2}1889, 316 gegen Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880, 61 f.) denn ein Pseudonymus würde doch, wenn er ganz freie Hand hatte, eine einfachere Situation erfunden haben; wohl aber beweist er, dass unsre Briefe nicht einheitlichen Ursprungs sind. Und nun ist ja auch der weitre Inhalt jener Verse derart, dass er kaum erfunden sein kann. (vgl. auch Pierson, Geschiedenis van het Katholicisme I, 1868, 151) Denn wenn ein Falsarius überhaupt konkrete Verhältnisse fingiert, so schliesst er sich doch immer an gewisse Vorbilder an. Das ist nun aber hier nur sehr teilweise der Fall. Eine ganze Reihe der hier vorkommenden Namen findet sich sonst nicht oder erst in so späten Schriften, dass sicher die Annahme viel näher liegt, sie stammen dort von hier, als umgekehrt. Vor allem hätte gewiss

kein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts apostolische Gehilfen in so zweifelhaftem Lichte erscheinen lassen, wie es II. Tim. 4, 10. 16 geschieht. (Lemme, a. a. O. 7 ff., Hesse, a. a. O. 14 ff. 40 f. 218. 229. 239, Krenkel, a. a. O. 417 f. 429. 449 ff., gegen Holtzmann, a. a. O. 125 f., O. Holtzmann, ZwTh 1883, 58 ff., Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 1886. [2]1892, 479) Also haben wir in den bezeichneten Abschnitten, zu denen auch noch II. Tim. 1, 15—18 zu rechnen sein wird, vielmehr einige Brieffragmente von der Hand des Paulus vor uns. Dass er überhaupt mehr, als die oben als echt angenommenen neun Briefe und namentlich manche Billets an Privatpersonen geschrieben haben muss, bedarf nach dem bisherigen keines Beweises mehr; nur dies könnte noch zweifelhaft erscheinen, ob solche Privatschreiben, die wirklich nur für die betreffenden selbst von Interesse waren, von ihnen und andern so sorgsam aufbewahrt wurden. „Von berühmten Männern jedes Zettelchen ohne Rücksicht auf den Inhalt, blos um der Herkunft willen, zu sammeln und nach deren Tod als wertvolle Reliquie herauszugeben, ist doch erst moderne Unsitte geworden". (Holtzmann, a. a. O. 126) Aber schon Cicero hob die Briefe seines Freundes Atticus sorgfältigst auf, wie er ihm selbst einmal ad Att. IX, 10, 4 mitteilt, und seine eignen hatten in den Augen seines Freigelassenen Tiro einen solchen Wert, dass dieser sich schon bei Lebzeiten des grossen Redners mit der Absicht einer Veröffentlichung derselben trug. Auch Vergils Briefwechsel mit Augustus wurde publiciert, obwohl von demselben der ältere Seneca gesagt hat: — und nach den uns erhaltnen Resten zu urteilen hatte er nicht Unrecht — Vergilium illa felicitas ingenii in oratione soluta reliquit. Josephus endlich würdigte nicht weniger als zweiundsechzig Zuschriften des Königs Agrippa II. der Aufbewahrung, von denen wir, nach den mitgeteilten Proben zu urteilen, kaum zu bedauern haben, dass sie grossenteils der Vergessenheit anheimgefallen sind. (Krenkel, a. a. O. 405 ff.) War das also nichts Aussergewöhnliches, dass man auch minder wichtige Privatbriefe aufhob, so konnten gewiss erst recht in christlichen Kreisen alle Reliquien, die an den heimgegangenen Apostel erinnerten, besonders die aus seiner letzten Zeit stammenden, ehrfurchtsvoll aufbewahrt werden [1]). Wir

---

1) Enthielten dieselben ausser der Adresse und, soweit uns derselbe nicht aufbewahrt ist, dem Schluss nichts als jene persönlichen Nachrichten, so kämpft Godet vollständig gegen Windmühlen, wenn er Introduction au Nouveau Testament I, 1893, 721 schreibt: Qu' on se représente cet écrivain prenant en mains certains billets émanant de l'apôtre, en détachant quelques fragments propres à donner à sa composition un coloris apostolique, jetant au panier tout le reste, c'est-à-dire toutes les parties où auraient été renfermées des communications plus sérieuses, et remplaçant celles-ci par ses propres élucubrations, puis

werden daher jene Verse von vornherein als echt ansehen und nur zu datieren haben; ob die Pastoralbriefe auch sonst musivische Arbeit aufweisen, kann nur die Nachprüfung der weiteren, oben zusammengestellten Teilungshypothesen lehren.

Beginnen wir, wie angekündigt, mit dem zweiten Timotheusbrief, so haben Hausrath, a. a. O. IV, 361 f. und Lemme, a. a. O. 45 f. (von Soden erklärt sich nicht deutlich) die ersten beiden Verse ausser *ἔλεος* für paulinisch erklärt. In der That findet sich zwar das Wort bei dem echten Paulus, (Röm. 9, 15. 23. 11, 31. 15, 9. Gal. 6, 16) aber im Gruss ausser I. Tim. 1, 2 nur noch II. Joh. 3. Jud. 2. Polyc. ad Phil. prooem., vgl. auch Ign. ad Sm. 12, 2. Doch auch die Selbstbezeichnung des Verfassers als *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κτλ.* und der Hinweis auf die *ἐπαγγελία*[1]) *ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als die Norm seines apostolischen Verhaltens, sind auffällig, da doch Timotheus keins von beiden bestritten oder bezweifelt haben wird. (Holtzmann, a. a. O. 58 f. 111. 369 gegen 120, Meyer-Huther-Weiss, Handbuch über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus 1850. [6]1893 und von Soden) Sagt man mit Knoke, unser Brief sei zugleich an die Gemeinde gerichtet, in der das apostolische Ansehen des Paulus angefochten wurde, so giebt man eigentlich schon zu, dass die Adresse nur eine Maske, die Verse also nicht von Paulus sind. (vgl. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 120 f.)

Anders steht es mit dem folgenden, wo Lemme, a. a. O. 49 ff. 54 ff. v. $3^{a\,c}$—6^{a}, Hesse, a. a. O. 178 f. v. 3^{c} f. als echt ansieht. Jedenfalls liegt hier eine Schwierigkeit vor, sofern nicht einleuchtet, wofür der Verfasser eigentlich dankt. Mit *ὡς* kann das nicht angegeben sein, denn das heisst wie und nie dass, kann also auch nicht für *ὅτι* stehen. (gegen Holtzmann) Aber auch *μεμνημένος σου τῶν δακρύων* kann nicht mit *χάριν ἔχω τῷ θεῷ* verbunden werden, da es, zwischen den zusammengehörigen Gliedern *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν* und *ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ* stehend, vielmehr zu ihnen zu nehmen ist. So scheint nur *ὑπόμνησιν λαβὼν κτλ.* als Objekt des Dankens überzubleiben, das sich aber doch auch viel einfacher an *χαρᾶς πληρωθῶ* anschliessen würde. Aber weshalb muss Paulus Timotheus erst wiedersehen, um an ihn erinnert zu werden? (Denn das heisst *ὑπόμνησιν λαμβάνειν*) Erinnert er sich nicht auch jetzt schon seiner Thränen und gedenkt seiner unablässig im Gebet? Und weshalb überhaupt das immer wiederholte Reden von *μνεία, μεμνῆσθαι, ὑπόμνησιν λαμβάνειν*?

---

inscrivant sans sourciller en tête de ce mixtum compositum ces mots: 'Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu'.

1) Auch wenn man dafür mit Bois, JpTh 1888, 157 *εὐαγγέλιον* lesen wollte, (dagegen Baljon, ThSt 1889, 261) bliebe der Anstoss derselbe.

Auch die Annahme von Parenthesen (Weizsäcker, Knoke) oder Interpolationen (Holtzmann, a. a. O. 382) hilft hier nichts, sondern nur die Erkenntnis, dass der Verfasser 3^c f. von anderswoher entlehnte und darüber die Konstruktion verlor. Und zwar enthalten die Verse nichts, was an ihrem paulinischen Ursprung irre machen könnte: sie erinnern vielmehr so sehr an Röm. 1, 9 ff., (Phil. 1, 8) dass man meinen könnte, auch hier habe der Anfang jenes echten Briefes gelautet: *μάρτυς μού ἐστιν ὁ θεός* [1]). Nun steht freilich auch dort: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου κτλ.*, so dass man meinen könnte, die ähnlichen Worte müssten auch hier echt sein. Aber in Wahrheit lauten sie eben doch hier ziemlich anders und so, dass sie nicht von Paulus sein können. Zunächst nämlich frägt man sich wieder, was die Behauptung, Paulus diene von seinen Vorfahren her Gott mit reinem Gewissen hier solle, da doch nicht Timotheus, sondern nur die Irrlehrer daran gezweifelt haben werden; vor allem aber hätte Paulus zumal nach Gal. 4, 9 sicher nicht so wie hier jüdische und christliche Religiosität gleichgestellt. (gegen Hofmann und Weiss) Das geschieht aber auch in v. 5; denn wenngleich Timotheus act. 16, 1 *υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς* heisst, so wird diese doch erst durch Paulus bekehrt worden sein, während nicht einmal dies von der Grossmutter verlautet: also werden beide als Jüdinnen Glaubensvorgängerinnen des Timotheus heissen. (gegen Lemme, a. a. O. 55) Dann aber entscheidet schon dies, ohne dass es des Hinweises auf einige unpaulinische Ausdrücke bedürfte, über die Unechtheit von $3^{a\,b}$. 5, sowie wegen des Zusammenhangs damit auch die des folgenden, obwohl zunächst nur 6^b sicher unpaulinisch ist [2]). (Beyschlag, a. a. O. 95, Holtzmann, a. a. O. 384 f.) Wollte man das Glied aber mit Lemme, a. a. O. 49 ff. ausscheiden, so würde der Vers zu einem Torso. Auch *καὶ σωφρονισμοῦ* v. 7, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων* v. 9, *φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας* v. 10 zu entfernen, liegt kein Grund mehr vor, wenn die Verse überhaupt unpaulinisch sind. (gegen ebenda 45 ff.) Die Schwierigkeit, die die letzten Worte von v. 9 allerdings bieten und auch Holtzmann, a. a. O. 391 an eine Interpolation denken lassen, löst sich doch durch die Vergleichung von Stellen wie I. Pe. 1, 11. I. Cl. 22, 1. Barn. 5, 5 f. und die

---

1) Ähnlich schob schon Piscator nach *θεῷ* ein: *ὑπὲρ σοῦ · μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός*, während Heinsius *ἐν καθαρότητι συνειδήσεως ἀδιάλειπτον ἔχων περὶ σοῦ μνείαν* und Hitzig, Zur Kritik paulinischer Briefe 1870, 19 *μεμνημένος σου δακρύων* (als ptc.) las, ohne doch die Hauptschwierigkeit zu heben. Endlich Bois' leichtfertige Konjektur: (a. a. O.) *ὡς αὐτῷ λατρεύεις ἀπὸ προγόνων . . . καὶ ἀδιάλειπτον κτλ.* scheitert schon an dem oben über *ὡς* bemerkten.

2) Auch daran würde die Streichung des *μου*, die Bois, a. a. O. befürwortet, nichts ändern.

Erinnerung an den häufigen relativen Gebrauch von *αἰώνιος*. Knoke, a. a. O. I, 21 nimmt seine Bedenken gegen den Zusammenhang von v. 6 und 7 beinahe selbst wieder zurück; der letztere begründet ja das *ἀναζωπυρεῖν* so gut, wie man nur wünschen kann. Aber auch Hesses Bedenken gegen *τὸν δέσμιον αὐτοῦ* v. 8 und *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* v. 10 (a. a. O. 180 ff.) sind völlig unberechtigt, so dass jeder Anlass zur Ausscheidung von v. 11—14 dahinfällt [1]). Wiederum hat es keinen Sinn, mit Lemme, a. a. O. 46 v. 11 *καὶ διδάσκαλος* als unpaulinisch zu streichen; denn nach dem zu v. 1 und 3 bemerkten kann der Apostel überhaupt nicht so geschrieben haben; streicht man aber *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν* v. 12 bis *φύλαξον* v. 14, so bleibt die Form der Interpolation, namentlich das Asyndeton v. 13 auffällig. Richtiger hat daher Knoke, a. a. O. 22 v. 13 f. vom vorhergehenden getrennt, aber mit Unrecht zwischen v. 6 und 7 und 2, 1 und 2 eingeschoben. Denn auch dann bliebe auffällig, dass *παραθήκη* hier im andern Sinne als 1, 12 gebraucht wird. Da ist nämlich sicher nicht eine Lehre, sondern das Amt des Apostels gemeint, das nur Gott, nicht jener selbst bewahren kann. (Lemme, a. a. O. 61 ff.) Bois, a. a. O. 157 f. verbindet deshalb *τὴν παραθήκην μου φυλάξαι κτλ.* mit *οὐκ ἐπαισχύνομαι*, wozu schon der inf. aor. wenig passt, und parenthesiert *οἶδα — ἐστίν*, was erst recht unmöglich ist. Wir werden vielmehr wohl in v. 13 f. eine spätre Interpolation sehen dürfen, zumal 2, 2, von wo übrigens *ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* entlehnt sein könnte [2]), scheinbar zum ersten Mal im vorübergehen von der Lehre die Rede ist und auch 1, 15 besser an v. 12 anschliesst, als an v. 14, wo gar nicht mehr vom Apostel gehandelt wird.

Eben diese vier Schlussverse des ersten Capitels bezeichnete ich nun aber oben in Übereinstimmung mit zahlreichen Gelehrten als aus einem echten Paulusbriefchen übernommen. Nicht einmal v. 15[b] und 18[a] sind mit Lemme, a. a. O. 43. 64 und Hesse, a. a. O. 188 f., sowie Krenkel, a. a. O. 464 f. zu streichen; geschweige denn v. 15 mit Hitzig, Über Johannes Marcus und seine Schriften 1843, 161 aus einem andern Briefe abzuleiten. (auch gegen Hesse, a. a. O. 184 ff. 188 f.) Das ganze aber ist laut v. 17 geschrieben, nachdem Paulus nach Rom gekommen war [3]), also aus seiner dortigen Gefangenschaft heraus. Denn eine

1) Gegen den Vorschlag Bois', a. a. O. 158, v. 10 zu lesen: *φανερωθησομένην δὲ διὰ . . . καταργήσοντος . . . φωτίσοντος* spricht schon das dann unpassende *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*.

2) Gegen die Konjektur von Bois, a. a. O. 158 vgl. Baljon, a. a. O. 262 f.

3) *Ἐν Ῥώμῃ* mit Böttger, Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paul. Briefe IV, 1837, 56 zu ändern, liegt kein Grund vor.

zweimalige Gefangenschaft des Apostels, die neuerdings wieder Hesse, a. a. O. 244 ff. und, unter dem Beifall von J. Weiss, ThLz 1893, 394 f. und van Manen, ThT 1894, 214, Spitta, a. a. O. 3 ff., sowie Godet, a. a. O. 629 ff. und endlich Belser, TQ 1894, 40 ff. zu beweisen gesucht haben, wird nun einmal erst von Euseb., h. e. 2, 22, 2 bezeugt, der sich dafür zwar zunächst auf die Tradition beruft und diese erst nachträglich durch II. Tim. 4 (wie wir noch sehen werden, mit Unrecht) stützt, ursprünglich aber doch jene dieser Stelle verdanken könnte, ähnlich wie Chrysostomus, praef. in ep. ad Hebr. unter Voraussetzung der paulinischen Abfassung desselben den Apostel zwischen seiner ersten und zweiten Gefangenschaft sogar noch einmal nach Judäa kommen lässt. Wenn dagegen apokryphe Apostelgeschichten Paulus in dieser Zeit nach Spanien führen, so sind sie schliesslich von Röm. 15, 24. 28 oder der darauf zurückgehenden Überlieferung abhängig, ebenso wie I. Cl. 5, 7 und Fragm. Murat. 35 ff., die aber noch nichts von einer doppelten Gefangenschaft wissen: sonst würde zumal der Fragmentist auch deren Verschweigung in der Apostelgeschichte damit gerechtfertigt haben, dass sie nicht sub praesentia des Lukas statthatte. Vollends im neuen Testament beweist, nachdem die Zerlegung des Römerbriefs in zwei zurückgewiesen und die hoffnungsvollsten Stellen im Philipperbrief einem frühern zuerteilt werden mussten, auch die Apostelgeschichte keine zweite Gefangenschaft. Denn wenn Paulus hier als unschuldig gilt und sich früher durch Berufung auf sein Bürgerrecht gerettet hat, so folgt daraus immer nur, dass er vielleicht auch in Rom freigesprochen worden ist; aber deshalb braucht er doch nun nicht neue Reisen gemacht zu haben und wieder eingekerkert und hingerichtet worden zu sein, für was alles ja auch die Zeit von 63 bis höchstens 66, d. h. der Abreise Neros nach Griechenland und dem äussersten Termin für das Ende der neronischen Verfolgung, an die schon I. Cl. 5 und die spätre Tradition denkt, kaum ausreichen würde — sondern er könnte auch als freier Mann ihr zum Opfer gefallen, wenn nicht irgendwie anders umgekommen sein. (Stapfer, RCh 1856, 506 ff., Renan, L'Antechrist 1873, 104. 200, Hausrath, a. a. O. III, 411, Havet, Le Christianisme et ses origines IV, 1884, 211. 382) Unter der entgegengesetzten Voraussetzung von neuen Missionsreisen des Paulus in Kleinasien würde doch wohl auch act. 20, 25. 38 anders lauten; denn die Rede ist nicht historisch, sondern stammt aus spätrer Zeit. (vgl. meine Chronologie 132 f.) So bleiben als Zeugen für eine zweite Gefangenschaft des Apostels nur die Pastoralbriefe über, die wir aber nach allem nur dann so verstehen werden, wenn jedes andre Verständnis ausgeschlossen ist. Hofmann, Weiss, Hesse, a. a. O. 35 f. und Spitta, a. a. O. 37 behaupten das von II. Tim. 1, 16 ff., denn hier sei jedenfalls eine Lage des

Paulus vorausgesetzt, wie sie sich mit dem von der Apostelgeschichte über die römische *διετία* berichteten nicht vertrage. Sie sehen also mit Recht gleich von der Phil. 1, 13 geschilderten Situation ab, weil ja der dort 1, 1 neben Paulus erwähnte Timotheus hier noch nicht bei ihm ist. Mochte jener aber damals noch im excubitorium selbst gefangen gehalten werden oder bereits, in custodia libera, *ἐν ἰδίῳ μισθώματι* wohnen und alle empfangen dürfen, (act. 28, 30) so war es trotzdem möglich, dass Onesiphorus ihn oder die römische Gemeinde, die seinen Aufenthaltsort kannte, erst suchen musste. Wenn ich weiss, dass es in London eine Irvingianergemeinde giebt, und komme nun unbekannt dorthin, so würde doch trotz der jetzt vorhandnen Directories, Zeitungen und Plakatsäulen geraume Zeit vergehen, ehe ich die Gemeinde ausfindig mache. Wir können also unsre Verse recht wohl in den Anfang der einzigen uns bekannten römischen Gefangenschaft des Paulus verlegen und nun, wie Hesse, a. a. O. 188, mit ihnen auch die früher als echt ausgeschiednen 3c f. verbinden. Denn die Thränen des Timotheus, deren sich der Apostel da erinnert, hatte jener wohl nicht in der Ferne oder gar brieflich geweint, sondern beim Abschied von seinem Meister act. 27. Die auffällige Thatsache, dass diesen sein treuester Schüler (Phil. 2, 20) nicht nach Rom begleitete, erklärt sich daraus, dass er, wenngleich zu seinem bittern Leidwesen, erst noch einmal die kleinasiatischen Gemeinden besuchen sollte. Jetzt waren sie doch von Paulus abgefallen und so wird dieser Timotheus wohl durch dieses Billet (61 oder 62) zu sich nach Rom bestellt haben, wo wir ihn ja z. Z. des zweiten Philipperbriefs wiederfinden. Bestehen doch auch zwischen II. Tim. 1, 3c und Phil. 1, 4. 8, sowie II. Tim. 1, 4 und Phil. 2, 2 gewisse sprachliche Berührungen. Dass die Verse 15—18 nicht, wie Knoke, a. a. O. 23 f. will, nach 4, 13 eingereiht werden können, werden wir dort sehen.

Wenn derselbe weiter (a. a. O. 22 f.) 2, 1. 1, 13 *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων* und 2, 2 hinter v. 13 stellt, so dürfte vielmehr das *ἐνδυναμοῦ* auf das *δυνατός* 1, 12 zurückgreifen, woraus man nochmals auf den spätern Ursprung von v. 13 f. schliessen könnte. Hesse, a. a. O. 189 ff. dagegen will 2, 2, Lemme, a. a. O. 40, 1. 43. 58 ff. sogar 2 f. und 6 f. streichen, aber auch das geht nicht an. Denn nachdem die an sich schon unpaulinische Vorschrift v. 4 gegenüber dem möglichen Einwand eines *τὶς*, er kämpfe ja, wenngleich er daneben noch andres treibe, durch den Hinweis auf einen *νόμος* festgehalten worden war, musste dieser näher bezeichnet werden, wie es nun, wenngleich wieder in Form eines Gleichnisses, in v. 6 geschieht. (gegen Hofmann und Weiss) Bois hat diesen Zusammenhang überhaupt nicht verstanden, wenn er, a. a. O. 158 f. v. 4 liest: *οὐδεὶς στρατευόμενος τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσει, ἐὰν ἐμπλέκηται ταῖς*

τοῦ βίου πραγματίαις und v. 6 κοπιᾶν τὸν γεωργὸν δεῖ πρῶτον ἢ τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν, was doch die Paläographie allein gewiss noch nicht rechtfertigt. (vgl. Baljon, a. a. O. 264f., der aber auch die Stelle noch nicht richtig erklärt) Noch weniger Grund liegt endlich vor, mit Lemme, a. a. O. 57 v. 8ᵇ oder gar mit Hesse, a. a. O. 196f. v. 8ᵇ—13 zu streichen, während allerdings die Zugehörigkeit des folgenden mit dem ersteren, a. a. O. 36ff. bezweifelt werden kann [1]).

Zunächst nämlich besteht zwischen v. 14, auch wenn man mit Bahnsen ὑπομιμνήσκω liest, und dem verhergehenden nur ein äusserlicher Zusammenhang. (vgl. auch Rothe, Abend-Andachten über die Pastoralbriefe 1876, 203) Dann schliesst 3, 1 mit seinen καιροὶ χαλεποὶ besser an 2, 13 an, wo vorher auch von Verfolgungen die Rede war, als an die Polemik gegen die Ketzer v. 14—26, auf die 3, 6 irgendwie zurückgewiesen werden müsste. Vor allem aber widerspricht 3, 9 οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον nicht zwar 2, 16 ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας (vgl. 3, 13), wohl aber 2, 17 καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει. Denn hier handelt es sich nicht mehr um die innere, sondern die äussre Entwicklung, nicht das intensive, sondern das extensive Wachstum. (gegen Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe 1840, Olshausen-Wiesinger, biblischer Commentar V, 1850, Pfleiderer, Protestantenbibel 1872, Weiss, von Soden) Ja wäre auch 2, 16f. und 3, 9 von verschiedenen Irrlehrern die Rede, wie Wiesinger und Hofmann behaupten [2]), so bliebe doch deren entgegengesetzte Beurteilung auffällig. Huther meinte deshalb, hier werde die Zukunft, dort die Gegenwart ins Auge gefasst; nach kurzer Blüte sollten sie bald ein Ende finden; aber davon steht leider nichts da. So bleibt der Widerspruch bestehen und nötigt zu der Annahme, dass beide Verse nicht von demselben Manne geschrieben worden sind. Hesse, a. a. O. 204f. 209 wollte daher 3, 9, Bois, a. a. O. 159 wenigstens ᵃ ausscheiden und in ᵇ lesen: ἀλλ' ἡ παράνοια αὐτῶν κτλ., aber dazu liegt kein genügender Grund vor; vielmehr werden wir 2, 14—26, das uns auch schon aus andern Ursachen verdächtig geworden, als spätre Zuthat eliminieren. In sich ist der Abschnitt einheitlich, obwohl Knoke, a. a. O. 20f. 71 v. 20 streichen wollte. Aber er kann den Ausdruck σκεῦος εἰς τιμὴν

---

1) vgl. auch Knoke, a. a. O. 23: Von v. 14 an beginnt wieder ein andrer Gedankengang. Sein Inhalt erinnert am ehesten an die 1, 13 und 2, 1. 2 ausgesprochenen Ermahnungen und scheint zu ihnen am leichtesten in Beziehung gesetzt werden zu können.

2) vollends Baljon, a. a. O. 266: 2 Tim. 3 : 9 heeft de schrijver eene bepaalde categorie op t'oog. Vgl. 2 : 6, 7, 8. Daarentegen is 2 : 16 en 3 : 13 van booze menschen in t'algemeen sprake.

nicht erst nachträglich haben erklären sollen, sondern war von vornherein auch zum Verständnis von ἀπὸ τούτων nötig. Gehen wir also zu c. 3 weiter, so scheidet hier Hesse, a. a. O. 209f. ausser v. 9 auch 10—13 als müssig und unnötig aus, was aber ebensowenig als seine früheren ähnlichen Streichungen begründet ist. Freilich findet auch Lemme, a. a. O. 40ff. v. 10—12 farblos und allgemein, aber nur, um die Verschiedenheit der hier und 2, 14ff. vorausgesetzten Situation zu verdecken und beide Abschnitte von demselben Verfasser ableiten zu können. Begründete Bedenken erweckt nur v. 12, von dem schon Rothe, Neuer Versuch einer Auslegung von Röm. 5, 12—21, 1836, 163f. vermutete, er sei ursprünglich als Parenthese gedacht gewesen, habe aber dann doch einen sehr günstigen Anknüpfungspunkt für Weiterführung geboten. Freilich bildet v. 13 keinen wirklichen Gegensatz, so lange man übersetzt: schlechte Menschen aber und Gaukler werden immer mehr in ihrer Schlechtigkeit fortschreiten. Darf man aber statt dessen umschreiben: sie werden vorwärtskommen — nämlich zum schlimmeren, so ist der Gegensatz so direkt, dass er auch von Anfang an beabsichtigt sein kann. Wenn Bois, a. a. O. v. 17 οὐ γὰρ πᾶσα γραφὴ κτλ. conjiciert, so verrät er nur wieder seine absolute Urteilslosigkeit, die keine, für später in Aussicht gestellte Rechtfertigung seiner Methode entschuldigen kann.

Endlich den Anfang von c. 4 findet Hesse, a. a. O. 212f., obwohl er es schliesslich nicht vom vorhergehenden trennt, doch mit Recht abrupt. Dazu handelt es sich dort um Wirkungen der Schrift, hier um Aufgaben des Timotheus. Auch passt v. 3 nicht zu 3, 9, sondern 2, 17, so dass wir wohl die ersten Verse des c. 4 gleich jenem Abschnitt ausscheiden müssen. Aber nun frägt sich, wie weit. Noch Hase, a. a. O., Lemme, a. a. O. 9. 33f. und vielleicht von Soden wollen 6—8 für paulinisch erklären; jedoch wenngleich die Erwartung des Todes vor der Parusie und die Übertragung des Gerichts an Christum zu dem spätern Apostel passen würde, so doch sicher nicht das Reden von ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. (vgl. übrigens Test. Levi 8) Auch hängt der Abschnitt so eng mit dem vorhergehenden, aber nicht 3, 17 zusammen, dass ihn erst jener Überarbeiter aufgenommen haben könnte, während doch das Billet 1, 3ᵉf. 15—18 schon dem Verfasser des Briefes bekannt war. Dagegen steht 4, 17 (vgl. unten) der Erwartung v. 6ff. so schroff gegenüber, dass diese Verse, wären sie von Paulus, sicher zu andrer, spätrer Zeit geschrieben sein müssten, als der Abschnitt 9ff., den wir ja oben als echt erkannten.

Aber man streitet auch hier wieder über Umfang und Einheitlichkeit. Ewald liess v. 9—12 aus Rom, 13—15 von Macedonien aus auf der dritten Missionsreise nach Ephesus, 19—22

teils von Rom, teils schon von Tyrus aus, Hitzig, a. a. O. 155f. 162f. v. 6—12. 19. 1, 16—18. 4, 22 von Rom, 1, 15. 4, 13—16. 20—22 aus Cäsarea geschrieben sein, während endlich Krenkel, a. a. O. 423ff. v. 9—18 besonders, v. 19. 21 aber mit 1, 16—18 zusammennimmt und 4, 20 zwischen Tit. 3, 12 und 13 einschiebt. An diesen willkürlichen Hypothesen ist nur das richtig, dass v. 9 und 21[a], sowie 11[a] und 21[b] nicht wohl in demselben Briefe denkbar sind und dann wohl auch die Mitteilung v. 20 mit v. 10f. 14—17 zusammengenommen worden wäre. Folglich wird man am einfachsten, wie auch Krenkel selbst früher that, (Paulus 209f., vgl. Jülicher, a. a. O. 127) in 9—18 und 19ff. zwei verschiedne Paulusfragmente unterscheiden und beide getrennt behandeln müssen, wobei zum Überfluss zunächst noch einmal eine zweite Gefangenschaft als möglich gesetzt werden soll.

Nach Euseb, Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, Theophylakt u. s. w. beziehen nämlich noch Hesse, a. a. O. 29ff. und Spitta, a. a. O. 39ff. v. 17 auf eine wirkliche Befreiung aus der Haft und neue Missionsreisen. Dabei giebt letzterer zu, dass auch bei dieser Erklärung *πάντα τὰ ἔθνη* eine Hyperbel bleibt; warum soll dann die Beziehung der Worte auf eine Predigt in Rom (und im Falle seiner Freisprechung, vielleicht auch anderwärts) auf einmal eine lächerliche Fanfaronnade ergeben, zumal der Apostel doch schon Röm. 15, 19 sagt: *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, ja 10, 18 sogar: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*? Vor allem aber wären diese Dinge, wenn unsre Verse aus einer zweiten römischen Gefangenschaft stammten, für Timotheus eine alte Neuigkeit, die ihm Paulus mindestens zur Zeit des zweiten Philipperbriefs hätte mündlich mitteilen und dann hier blos wieder ins Gedächtnis hätte rufen müssen. Statt dessen werden sie ihm wie etwas ihm seither unbekanntes berichtet; der Abschnitt kann also nicht allzulange nach der *πρώτη ἀπολογία* selbst entstanden sein. Aber an Rom als Abfassungsort zu denken, verbietet ausser den oben vorgetragnen Combinationen auf Grund von II. Tim. 1, 15—18 auch die Unwahrscheinlichkeit der dann notwendigen Annahme, die 4, 10 genannten seien dem Apostel nachträglich nach Rom nachgereist, um ihn alsbald wieder zu verlassen. Ist das vielmehr in Cäsarea geschehen, so müsste es aber doch gesagt sein, falls der Brief aus Rom stammte; geschieht das nicht, so wird man ihn vielmehr, ebenso wie den Kolosser- und Philemonbrief, die Paulus in ähnlicher Gesellschaft zeigen, aus Cäsarea datieren. Was das nähere Verhältnis angeht, so sind jene entschieden die älteren; denn Demas kann nach dem II. Tim. 4, 10 von ihm berichteten nicht wohl wieder zu Paulus zurückgekehrt sein. Die übrigen hier als von ihm ge-

gangen bezeichneten dürften im Kolosser- und Philemonbrief nicht mitgenannt sein, weil sie entweder den Adressaten unbekannt waren (wie deshalb auch Jesus Justus im Philemonbriefe fehlt) oder weil sie erst später, aber noch während der Anwesenheit des Timotheus nach Cäsarea gekommen waren, so dass jener sie hier voraussetzen musste. Das gilt wohl auch von Tychikus, den Paulus, wie Timotheus wusste, Kol. 4, 7 ff. nach Kolossä geschickt hatte. Andererseits dürften Onesimus, aus Kolossä zurückgekehrt, — denn dass ihn Philemon doch nicht freigelassen hätte, ist nicht anzunehmen — Aristarch, Marcus, (vgl. Kol. 4, 10) Jesus Justus und Epaphras noch in jener Zeit abgereist sein, daher Timotheus hier über ihr Verbleiben nicht Mitteilung gemacht zu werden braucht — wenn nicht etwa Aristarch der Überbringer dieses Briefchens an Timotheus war. (vgl. überhaupt Krenkel, Beiträge 441 ff.) Derselbe soll nun aber auf der Rückreise Troas und Kolossä berühren, wo Marcus war; (auch *Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεύς* ist wohl in Ephesus zu suchen) also dürfte er selbst vorher Europa und dort gewiss Philippi besucht, mithin die Phil. 2, 23 angekündigte Reise ausgeführt haben. Weist übrigens diese Route nochmals nach Cäsarea, (denn nach Rom reist man von Macedonien kaum über Kolossä) so alles bisherige auf das Ende der cäsareensischen Gefangenschaft. Die Entstehung des Kolosser- und Philemonbriefes, in denen Paulus bereits längere Zeit gefangen ist, die Ankunft jener Gefährten des Apostels, darunter des Tychikus, die Abreise andrer, darunter des Onesimus und schliesslich des Timotheus selbst, und nun seine Reise nach Philippi: das alles nahm längere Zeit in Anspruch. Dann aber wird auch unter der *πρώτη ἀπολογία* nicht an die Verantwortung unter Felix act. 24, fünf Tage nach der Gefangennahme zu denken sein; denn diese reichen für die eben aufgezählten Ereignisse bis zur Abreise des Timotheus selbstredend entfernt nicht aus; von jener *ἀπολογία* musste also dieser längst schon wissen; Paulus wird damit vielmehr die erwartete *πρώτη* unter dem neuen Prokurator Festus meinen, bei der er ja an den Kaiser appellierte, *ἵνα δι᾽ αὐτοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐρύσθη ἐκ στόματος λέοντος.* Unser Abschnitt ist also wahrscheinlich im Jahre 60 geschrieben; es ist mithin schlechterdings unmöglich, 1, 15—18 mit Knoke, a. a. O. 23 f. hinter 4, 13 einzureihen.

Endlich die letzten Verse 19 ff. leiten wiederum Hesse, a. a. O. 36 ff. und Spitta, a. a. O. 47 f. aus einer zweiten Gefangenschaft des Paulus her, da v. 20 weder im einzelnen noch im allgemeinen auf die Timotheus als einem Teilnehmer an derselben wohlbekannte Reise act. 20 f. passt. Ist auch die Erklärung von Lemme, a. a. O. 20 f., der *ἀπέλιπον* als 3. Pers. Plur. fasst und auf die Leute des Onesiphorus bezieht, ganz un-

möglich, so scheint allerdings nur jene Konsequenz überzubleiben — so lange man nämlich jenen Bericht der Apostelgeschichte für einheitlich hält. Hat aber das sog. Apostelconcil, wie ich oben (S. 110) wieder andeutete, erst z. Z. von act. 21 stattgefunden, so ist darauf zunächst nicht die Gefangennahme in Jerusalem, sondern der Vorfall in Antiochien Gal. 2, 11 ff. und die Abfassung dieses Briefes selbst gefolgt. Ausserdem aber könnte Paulus damals die II. Tim. 4, 20 erwähnte (vierte) Missionsreise gemacht haben. Wahrscheinlich kam er dabei auch nach Troas; denn dass er dort, wie v. 13 berichtet wird, Mantel und Bücher auf der act. 20 erzählten Reise zurückgelassen hätte, ist schon an sich unwahrscheinlich; mehr noch, dass er erst sechs Jahr später (Apostelconcil 54, II. Tim. 4, 9 ff. 60) danach verlangt. (vgl. auch Hesse, a. a. O. 38, Spitta, a. a. O. 48, gegen Lemme, a. a. O. 19 f.) Dann aber hat er gewiss auch Philippi berührt und so den Phil. 2, 24 in Aussicht gestellten Besuch noch vor Timotheus ausgeführt. Dieser scheint unterdes nach II. Tim. 4, 19 in Ephesus geblieben zu sein; denn dort haben wir, wie Aquila und Prisca, zumal nach 1, 18 jetzt auch Onesiphorus zu suchen. Paulus selbst befindet sich irgendwo in Vorderasien, wo wir uns nach dem Epheserbrief Röm. 16 ganz gut auch Christen namens Pudens, Linus und Claudia vorstellen können [1]), und bestellt hierher den Timotheus, um wahrscheinlich dann das Jahr darauf mit ihm (und dem nun auch genesenen Trophimus) nach Jerusalem zu reisen. Unser Fragment wäre also wohl im Jahr 57 (der erste Philipperbrief dagegen 55 oder 56) geschrieben und versteht sich jedenfalls auf diese Weise vollständig, ohne dass es der willkürlichen Verlegenheitsauskunft einer Ausscheidung von 20. 21[a] bedürfte. (gegen von Soden, a. a. O. 181) Vielmehr darf man wohl mit Hesse, a. a. O. 218 auch noch v. 22[a] dazurechen; denn diese Form des Schlussgrusses findet sich auch sonst in gleichzeitigen Briefen des Apostels: Gal. 6, 18. Philem. 25. Phil. 4, 23; der zweite Halbvers dagegen, an sich überflüssig, passt nicht in einen Brief an einen einzelnen und gehört also dem Verfasser des zweiten Timotheusbriefes an, den wir ja schon früher manchmal aus der Rolle fallen sahen.

Wann und wo er gelebt habe? Die Polemik gegen die Irrlehrer — denn an solche ist namentlich 2, 2. 3, 8 entschieden zu denken (Holtzmann, a. a. O. 133 f., auch gegen Weiss, a. a. O. 26 ff., Einleitung 300 ff.) — giebt darüber keinen Aufschluss, zumal wenn wir 2, 14—26 ausscheiden mussten. Und ist ebenso der Rest wegen gewisser Widersprüche in der Charak-

1) gegen andre Hypothesen vgl. Lipsius, Die Chronologie der römischen Bischöfe 1869, 146 und Farrar, The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 681, 4.

terisirung der Gegner, obwohl es fast allgemein geschieht, zunächst noch nicht mit den beiden andern Pastoralbriefen zusammenzunehmen, so sind hier wegen 3, 4. 6 gewiss nicht Asketen oder gar Essener bekämpft, sondern nach 1, 3. 5. 2, 8^b. 3, 15 f. doketische Gnostiker, die das alte Testament und die jüdische Frömmigkeit verwarfen. Mehr wissen wir nicht über sie; denn auch der 3, 8. 13 ihnen gemachte Vorwurf der Zauberei war ein allgemeiner; über die Zeit des Briefes können wir also auf diesem Wege nichts erfahren. Desto besser führt eine Überlegung desjenigen Punktes zum Ziele, der in Wahrheit den Verfasser vor allem beschäftigt. Er setzt nämlich als selbstverständlich voraus, dass der Streiter Christi leiden muss. Dieser Stand der Dinge begann aber mit Domitian, wie nach Mommsen, Römische Geschichte V, 1885, 520 ff. und HZ 1890, 64, 389 ff., namentlich Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I, 1890, 11 ff. und Ramsay, The Church in the Roman Empire before a. d. 170, 1893. [3]1893, 252 ff. gezeigt haben. (vgl. auch von Soden, JpTh 1883, 472, Arnold, StOP 1887, 266 ff.) In seine Zeit gehört ja auch aus andern Gründen die Apokalypse, sowie der erste Petrus- und erste Clemensbrief, mit welchen letzteren sich der unsere so mannichfach berührt. Speziell die hier verhandelte Frage betreffend, wird II. Tim. 2, 9 *ἐν ᾧ* (sc. *τῷ εὐαγγελίῳ*) *κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος* durch I. Pe. 2, 12 *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν* und 4, 15 f. *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω κτλ.* erklärt, ist also gleichzeitig oder später geschrieben zu denken. Doch noch genauer lässt uns die Stelle II. Tim. 3, 11 unsern Brief datieren. Denn hier wird (das geht aus der Reihenfolge der Namen und der Pluralform des letzten deutlich hervor) act. 13 f. in der jetzt vorliegenden Form benutzt, die es erst durch einen Redaktor erhielt, der die 93/94 erschienenen Antiquitäten des Josephus benutzen konnte. (vgl. meine Chronologie 66, 53. 113 ff., sowie neuestens Krenkel, Josephus und Lucas 1894) Fand diese Überarbeitung der Akten bald nachher statt, so konnte auch unser Verfasser, der sie einsah [1]), wenngleich nicht mehr unter Domitian, so doch unter Nerva, oder im Anfang der Regierung Trajans schreiben. Ob das in Rom, wo der Brief verfasst, oder in Kleinasien, wohin er

---

1) vgl. auch Holtzmann, a. a. O. 155 f.: Schwerlich hätte der Verfasser der Apostelgeschichte seinen dem Ziel seines Lebens entgegengehenden Paulus die ganze Sorge um die Bestreitung der Irrlehrer auf die ephesinischen Presbyter übertragen lassen, wenn er drei Briefe gekannt hätte, die der Apostel nachträglich noch diesem Gegenstande gewidmet hätte.

gerichtet sein will, geschehen, ist nicht auszumachen; in Rom, wo Timotheus auch nach Heb. 13, 23 zuletzt geweilt zu haben scheint, könnten die an ihn gerichteten Billets des Paulus am ehesten aufbewahrt worden sein; ging der Brief von hier nach Kleinasien, so erklären sich auch die zahlreichen Berührungen mit dem ersten Clemensbrief am einfachsten und ist andrerseits seine erstmalige Benutzung bei Ignatius, namentlich an der an sich kaum zu verstehenden Stelle ad Pol. 6, 2, doch durchaus erklärlich.

Im Titusbrief stellt Knoke, a. a. O. II, 230 ff. zunächst 1, 1 *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν — ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* v. 3 hinter v. 4 und ergänzt jenen Satztorso zu einer Danksagung gegen Gott, die zuerst als Randbemerkung dem Briefe hinzugefügt und dann nur unvollständig und noch dazu an verkehrter Stelle in den Text gekommen sei. Dagegen Hesse, a. a. O. 143 ff. scheidet v. 3 *τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι* und [b] aus, wie den Worten auch Weiss einen parenthetischen Charakter zuerkennt. Endlich von Soden, a. a. O. will in den drei ersten Worten von v. 1 und 4 und dann dem Gruss *χάρις καὶ εἰρήνη κτλ.* den echten Anfang des Briefs erkennen. Das ist ja denkbar, aber keineswegs zu erweisen. Jedenfalls ist das Proömium in dieser Form durchaus unpaulinisch und auch nicht durch Umstellungen, bei denen die sachlichen Anstösse bleiben, paulinisch zu machen. Nicht einmal der Construktionswechsel in v. 3 und die natürliche Verbindung der übrigen Satzglieder darf zerstört werden; (gegen Hofmann) denn gerade sie entspricht den Anschauungen der Pastoralbriefe.

Mit mehr Recht haben O. Ritschl, ThLz 1885, 609, Harnack, ebenda 1888, 52 und Knoke, a. a. O. 227 ff. v. 7—9, Hesse, a. a. O. 148 ff. 237 v. 6[a]—11 ausgeschieden. Denn hier überrascht entschieden der plötzliche Übergang von *πρεσβύτεροι* zu *ὁ ἐπίσκοπος*. Gerade wenn beide Bezeichnungen sich decken, warum wird dann nicht *δεῖ γὰρ τοὺς πρεσβυτέρους* oder *πρεσβύτερον* fortgefahren, sondern *τὸν ἐπίσκοπον*? Auch dieser bestimmte Artikel erklärt sich noch längst nicht durch das vorangehende *τίς* und weist vielmehr auf den monarchischen Bischof hin. (Hesse, a. a. O. 317. 148 gegen Holtzmann, a. a. O. 209, Hatch, The Organization of the Early Christian Churches 1881, 82, 1, deutsch von Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum 1883, 79, 1. 234, 13, Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885, 25, Pfleiderer, Urchristentum 819, Weiss, Weizsäcker, a. a. O. 616, von Soden) Aber soll derselbe nun etwa als aus der Zahl der Presbyter zu wählen bezeichnet oder vielmehr gedacht werden? Bei dieser Auffassung fiele der Anstoss, den man bei jener auch noch an dem doppelten *ἀνέγκλητος* v. 6 und 7, das doch dann verschieden erläutert

wird, nehmen müsste, allerdings weg; es bliebe aber das Bedenken, wie doch unter den v. 6 beschriebenen Presbytern mit Sicherheit ein Bischof zu finden sein soll, der keines der in v. 7 aufgezählten Laster und jede der in v. 8 f. genannten Tugenden hätte. So kann der Zusammenhang doch nicht ursprünglich sein; v. 7 beginnt eine Interpolation, die auch nicht blos bis v. 9, sondern bis 11 reicht. Denn wollte man v. 10 an v. 6 anschliessen, so könnte zwar das *ἀνυπότακτοι* v. 10 das *ἀνυπότακτα* fortzusetzen scheinen; aber in Wahrheit wäre der Sprung von Candidaten für den Presbyterat auf Irrlehrer *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν* doch allzu auffällig. (vgl. auch Baljon, ThSt 1890, 119) Desto besser schliesst v. 10 an 9 an, während allerdings zwischen 11 und 12 kein Zusammenhang besteht. Hier kann nämlich *αὐτῶν* nicht auf die grossenteils jüdischen Irrlehrer gehen, von denen eben die Rede war; denn ihnen gehört der Kreter Epimenides, nach einigen einer der sieben Weisen, von dem nach den griechischen Exegeten der angeführte Vers stammen soll, natürlich nicht an. (Holtzmann, a. a. O. 64, Knoke, a. a. O. 223 ff., Hesse, a. a. O. 153) Nun hat denselben freilich Lemme, StKr 1882, 133 ff. von einem ketzerischen Propheten abgeleitet, da Epimenides nicht habe *προφήτης* heissen können; aber auch jener konnte dann nur per abusum so genannt werden, ja *Ἰεζαβέλ* heisst ap. 2, 20 in der That *ἡ λέγουσα αὐτὴν προφήτην*, (doch vgl. Schürer, Theologische Abhandlungen für Weizsäcker 1892, 39 ff.) dagegen Bileam, Hystaspes und die Sibylle schlechtweg *προφήτης* bez. *προφῆτις* II. Pe. 2, 16, Just., ap. I, 44. 82 BC, vgl. auch Mt. 26, 65, Joh. 11, 51, sowie Clem. Al. protr. 2, 27. 4, 50. 60. 6, 70 f. 8, 77. paed. II, 10, 99. III, 3, 15. strom. I, 15, 70. 21, 108. 132. III, 3, 14. V, 14, 108. 115. VI, 6, 43. Aber dann passt v. 12 eben nicht zu dem vorhergehenden und da uns dieses von v. 7 ab als Glosse gilt, werden wir hier selbstverständlich nicht eine neue Interpolation, (Berthold, Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments VI, 1819, 3629 f., Holtzmann, a. a. O. 478 f., Knoke, a. a. O. 226[1])) sondern den Wiedereintritt des ursprünglichen Textes finden. Dann ergiebt sich folgender ausgezeichneter Zusammenhang: Titus soll zum Presbyter einsetzen, wer etwa *πιστά*, ordentliche und gehorsame Kinder hat. (Denn im allgemeinen kann man das von den Kretern nicht voraussetzen.) Epimenides nennt sie Lügner, wilde Tiere und faule Bäuche. Das entspricht jenen

1) „Der Verfasser der Glosse lebte wohl in einer Zeit, wo die Bevölkerung Kretas in ihrer Mehrzahl bereits eine christliche geworden war, so dass der kretische Nationaldichter Epimenides auch als ihr Dichter gelten konnte; darum drückte er sich in seiner Glosse so aus, wie wir lesen: *εἰπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης*.“ (!)

drei Epithetis der Kinder der Presbyter: *γαστέρες ἀργαί* dem *ἀσωτία*, *κακὰ θηρία* dem *ἀνυπότακτα*, *ψεῦσται* dem *πιστά*, (das ebendeshalb mit zuverlässig zu übersetzen ist) während es zu der Charakteristik der Irrlehrer nicht passt, zumal wenn dieselben wie wir gleich sehen werden, Asketen waren. Dass aber die Kreter schlechthin, unter denen Titus arbeiten soll, in jener Weise bezeichnet werden, diese „unpastorale Taktlosigkeit" brauchten wir nur dann zu erklären, wenn die ganze Einkleidung dieser Vorschriften nicht blos Maske wäre, sondern unsern Brief wirklich ein Lehrer an seinen Schüler oder gar Paulus an den Titus geschrieben hätte. Indes jener ist weder allein noch mit diesem, weder auf den früheren, noch der vorhin rekonstruierten vierten Missionsreise (denn sonst würde Titus wohl II. Tim. 4, 20 genannt sein) in Kreta gewesen; er kann also schon deshalb nicht so geschrieben haben.

Endlich will Hesse, a. a. O. 154 ff. auch noch v. 13[bc]—15 streichen, da das herbe Urteil 13[a] eine sofortige Rechtfertigung verlange, die nicht in den asketischen Neigungen der kretischen Christen v. 14 f., sondern nur in ihren v. 16 angeführten Untugenden gefunden werden könnte; da auch hier Titus selbst die Bekämpfung der Irrlehrer zur Pflicht gemacht werde, die früher dem Bischof übertragen war. Man könnte zu diesem Grunde noch den andern hinzufügen, dass jene Irrlehrer selbst hier wie etwas Neues, bisher noch nicht Erwähntes auftreten, so dass sich die Ausscheidung von v. 7—11 nochmals bestätigt. Dagegen passt jenes Wort des Epimenides, wie bereits gezeigt, viel besser zu v. 6, als zu v. 16; dass aber unter einem so zu kennzeichenden Volke gleichwohl asketische Neigungen aufkamen[1]), darf uns angesichts der corinthischen Gemeinde doch auch nicht mehr Wunder nehmen. (vgl. I. Cor. 5, 11. 6, 9. 7, 1) Dazu weist ja der Verfasser gleich nochmals auf jene entgegengesetzte Gefahr zurück, wenn er sagt: den Beflekten ist nichts rein, also sind die *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* für sie nutzlos, wie für die Reinen überflüssig. Ist die Irrlehre aber hier wesentlich praktischen, v. 10 dagegen wohl theoretischen Charakters, so passt auch das folgende, wo vor allem Nüchternheit empfohlen wird, (2, 2. 5 f.) besser zu dem unmittelbar vorhergehenden und ist endlich der Übergang von *πρεσβύτεροι* 1, 5 auf *πρεσβῦται* 2, 2 leichter, wenn nur sieben und nicht zwölf Verse dazwischen stehen, in denen vielmehr *ὁ ἐπίσκοπος* vorkam.

Ich halte es also nicht für richtig, wenn Hesse, a. a. O. 158 ff. das ganze zweite Capitel ausscheidet, muss ihm aber zu-

1) Gegen Naber, Mn 1881, 301, der für *'Ιουδαϊκοῖς γραϊκοῖς*, und [illegible] a. O. 160, der *μὴ προσέχων τοῖς κτλ.* liest, vgl. Baljon, [illegible] f.

geben, dass der Brief mit 2, 15 recht gut hätte zu Ende gehen können. Denn wenn Knoke, a. a. O. 223 in 2, 1—14 und 3, 1—7 zwei harmonisch konstruierte Gedankenparallelen sieht, so möchte man auch deshalb vielmehr die letztere als nicht ursprünglich betrachten. Überrascht doch ausserdem nach 2, 14 *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων* die nochmalige Erinnerung *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι* 3, 1, daher darunter hier Holtzmann eine Arbeit im Dienste der Obrigkeit, von Soden gar die Entrichtung von Steuern und Zöllen verstehen wollte. Weiter ist die Beziehung, in die Hofmann das *ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται* 2, 5 und das *μηδένα βλασφημεῖν* 3, 2 setzte, natürlich rein eingetragen; vielleicht würde sie aber irgendwie angedeutet worden sein, wenn die Verbindung der beiden Abschnitte ursprünglich wäre. Auch die weiteren Vorschriften *ἀμάχους εἶναι, ἐπιεικεῖς, πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους* sind zwar mit v. 10 f., namentlich im Hinblick auf II. Tim. 2, 14 ff. vereinbar, kaum aber mit der Art, wie in c. 1 von den Irrlehrern gesprochen worden war. Oder ist hier an diese nicht einmal mitzudenken? V. 3 scheint das allerdings auszuschliessen; denn hier werden die, denen Paulus u. a. einst ähnlich waren, als alles andre denn Asketen bezeichnet [1]). Sollte derselbe Verfasser sich so widersprochen haben? Aber gerade wenn wir das für unmöglich halten müssen, bleibt eben die Schwierigkeit, dass wir bei „allen Menschen", mit denen diese Christen zu thun haben, absolut nicht an die Irrlehrer denken sollen, von denen doch vorher vor allen die Rede war, eine Schwierigkeit, die wohl doch wieder die Ausscheidung von 3, 1—11 nahelegen wird. Denn in 3, 12 ff. haben wir ja nach dem früher bemerkten wieder ein echtes Paulusfragment, das wir jetzt nicht mehr in einer angeblichen zweiten Gefangenschaft des Apostels, sondern in seinem uns

1) Wollte man in dem Vers zugleich ein Urteil über das Judentum überhaupt erklicken, so könnte man vielleicht auch darin einen Grund für Ausscheidung dieser Verse finden. Denn der 1, 5 f. vorausgesetzte Presbyterat ist wahrscheinlich doch jüdischen Ursprungs, (Löning, die Gemeindeverfassung des Urchristentums 1888, 58 ff., Loofs, StKr 1890, 643) nur nicht von Anfang an vorhanden gewesen — denn namentlich in Corinth gab es offenbar überhaupt keine Gemeindevorsteher, I. Th. 5, 12 ist wohl nach I. Cor. 16, 15 f. zu verstehen und Phil. 1, 1 erscheinen als die einzigen Beamten *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* (vgl. Weizsäcker, a. a. O. 606 ff.) — sondern erst später eingedrungen, z. Z. jenes allgemeinen Vorstosses des Judenchristentums am Ende des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunders, der in seinen Nachwirkungen noch deutlich zu erkennen sein dürfts. (gegen Harnack, ThLz 1889, 423, Loofs, a. a. O. 637. 644) Ich habe Chronologie 158 ff. einiges darüber angedeutet und verweise jetzt ausserdem mit aller Reserve auf Lemme, NJdTh 1892, 387 ff.

wirklich bekannten Leben unterzubringen suchen müssen. Nun hörten wir schon II. Tim. 4, 12, dass Titus im Jahr 60 nach Dalmatien gegangen war und werden also Tit. 3, 12 an das ja auch an sich bekannteste epirotische Nikopolis [1]) denken, unter welcher Voraussetzung ich durch die eben angeführte Stelle schon oben (S. 93) die Notiz Röm. 15, 19[c] zu decken suchte. Die sonach doppelt bezeugte illyrische Reihe des Paulus kann aber weiterhin nur z. Z. von act. 20, 2, also im Jahre 52/53 stattgefunden haben, wo sie nun auch an sich wohl verständlich ist. Denn wenngleich die corinthische Gemeinde damals durch den vierten Brief an sie *εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* (II. Cor. 10, 5) zurückgekehrt war, so wollte doch Paulus zunächst nicht direct nach Corinth reisen, sondern schickte durch Titus noch einen letzten, fünften Brief dahin. Er selbst mag damals in jenem Nikopolis überwintert und von hier aus an Titus, also nach Corinth geschrieben haben [2]). Dass hier nach Tit. 3, 13 nächstens auch Apollos erwartet wird, passt ebenfalls vortrefflich zu der bisher erkannten Situation. Sollte jener doch nach I. Cor. 16, 12 nach Corinth kommen, *ὅταν εὐκαιρήσῃ;* das war aber während der judaistischen Wirren nicht der Fall gewesen, jetzt war die Opposition im grossen und ganzen überwunden, und so konnte auch Apollos seinen Besuch ausführen. Endlich den Tychikus, den Paulus nach Tit. 3, 12 event. nach Corinth schicken will, finden wir in der That nachher unter seinen Begleitern auf der Kollektenreise act. 20, 4; wir werden also unsern Abschnitt mit Sicherheit in den Herbst 52 setzen können. Auch ist kein Anlass, v. 13 oder 14 auszuscheiden; selbst 15[a b] könnte noch paulinisch sein, während sich in dem pluralischen Segenswunsch [c] um so sicherer der Falsarius verrät. (gegen Hesse, a. a. O. 238)

Aber wenn nun v. 12—15[b] so zu deuten sind, wie kam jener dann dazu, sie in einen nach Kreta gerichteten Brief zu verweben? Auch wenn er sie nicht verstand, konnte er doch unmöglich aus ihnen herauslesen, dass Titus damals in Kreta gewesen sei. Dahin seinen Brief zu adressieren, wurde er wohl blos dadurch veranlasst, dass die zu bekämpfenden judenchristlichen Asketen eben dort aufgetreten waren [3]). Das ist ja durchaus

---

1) Wenn P. Allix dafür *Νεάπολιν* lesen wollte, so war das bare Willkür.

2) Krenkel, Paulus 208, Beiträge 419 findet in dem betonten *ἐκεῖ γάρ* die Andeutung eines veränderten Plans, denkt aber Titus damals vielmehr in Macedonien oder einem andern Teile Griechenlands, ja ebenda 459 f. gar in Kreta.

3) Die Erklärung Holtzmanns, a. a. O. 134, 4 dürfte heutzutage ganz unannehmbar sein.

denkbar; denn zunächst gab es nach Philo leg. ad Gajum 36 (Mangey, II, 587) und Joseph. ant. 17, 12, 1 in Kreta Juden, unter ihnen aber waren wieder seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert asketische Neigungen weitverbreitet; vgl. nur Dan. 1, 12. 10, 3. IV. Esra 9, 24. 26. 12, 51. 13, 54. Asc. Jes. 2, 11. Test. Jud. 15. Namentlich mit den ebenso zu erklärenden kolossischen Irrlehrern haben nun aber die des Titusbriefs die grösste Ähnlichkeit; sie werden sogar 1, 16 ähnlich bekämpft, wie Kol. 2, 23. Gleichwohl darf man in ihnen keinen blossen unhistorischen Abklatsch dieser, (gegen Holtzmann, a. a. O. 158, auch Pfleiderer, a. a. O. 804 f.) sondern ihre geschichtliche Weiterbildung sehen; ja das spekulative Interesse scheint sogar geringer, als dort zu sein; denn auch unter den *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* 1, 14 werden nur eben die *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* zu verstehen sein, so dass *μῦθος* in dem allgemeinen Sinn von Pap. fragm. II, 11. Ign. ad Mg. 8, 1. II. Cl. 13, 3 gebraucht wäre. So ist aus der bekämpften Irrlehre nichts Bestimmtes über die Zeit unseres Briefes zu entnehmen, ebensowenig wie aus der vorausgesetzten Verfassung; denn dass der zweite Timotheusbrief überhaupt noch keine Presbyter kenne, wird sich weder aus ihm selbst erweisen, noch in der Zeit, wo wir ihn entstanden denken mussten, wahrscheinlich machen lassen [1]). Wohl aber verrät sich in der Art der schriftstellerischen Einkleidung die Posteriorität des Titusbriefs gegenüber dem zweiten an den Timotheus. Ist es nämlich schon an sich wahrscheinlich, dass der berühmtere Name des letzteren zuerst verwendet wurde, so erscheint vollends die Verwendung von drei, nach Kleinasien, bez. Macedonien gerichteten Paulusfragmenten in einem, wohl ebendahin bestimmten Brief weit natürlicher, als die eines nach Corinth geschriebenen Billets in einem nach Kreta geschickten Sendschreiben. Das ist vielmehr die Art eines spätern Nachahmers; denn auch derselbe Mann wird sich selbst nicht so ungeschickt copieren. Wo jener gelebt habe, ist kaum zu entscheiden; Titus war zwar, soweit wir wissen, nicht selbst in Rom gewesen — denn die Hypothese von Kneucker, Die Anfänge des römischen Christentums 1881, 9 f. 17. 25. 42 f. 57 ist ganz bodenlos — aber trotzdem könnte das an ihn gerichtete Billet irgendwie dahin gekommen, ebensogut freilich auch irgendwo anders aufbewahrt worden sein. Endlich als Zeit unsres Briefes wage ich vorläufig nur ± 100 anzugeben;

---

1) Dieselben im ersten Petrus- und ersten Clemensbrief zu leugnen, hält Loofs, a. a. O. 638 ff. gegen Harnack, ThLz 1889, 417 ff. mit Recht für unmöglich und dürfte auch durch die neugefundene altlateinische Übersetzung des letzteren nicht gestattet werden. (gegen Harnack, ThLz 1894, 162, Krüger, LC 1894, 466; über die Zeitfrage vgl. auch Wölfflin, AlL 1894, 97 ff.)

doch wird uns der erste Timotheusbrief gleich wenigstens einen terminus ad quem liefern.

Bekanntlich hat in demselben seinerzeit Schleiermacher, Ueber den sog. ersten Brief des Paulos an den Timotheos 1807 eine Kompilation aus dem zweiten Timotheus- und dem Titusbrief gesehen. Holtzmann, a.a.O. 8 und Kölling, Der erste Brief Pauli an Timotheus I, 1882, 17 glauben, diese Ansicht sei durch Planck, Bemerkung über den ersten paulinischen Brief an den Timotheus 1808 und Beckhaus, Specimen observationum de vocabulis ἁπαξ λεγομενοις et rarioribus dicendi formulis in prima ad Timotheum epistola Paulina obviis 1810 widerlegt. Aber auf manchen Punkten wird jener doch Recht behalten (vgl. auch von Soden, gegen Weizsäcker, a. a. O. 479) und somit schon dadurch, nachdem sich uns im allgemeinen die Unechtheit der beiden andern Pastoralbriefe ergeben, vollends die des ersten Timotheusbriefs erwiesen haben. Ist doch auch Köllings Rettungsversuch auf den entscheidenden Punkten sicher verunglückt. Dass Paulus an seinen Schüler in wissenschaftlichen Ausdrücken geschrieben habe, hat er weder im allgemeinen wahrscheinlich gemacht, noch im einzelnen durchgängig nachgewiesen. (auch gegen Knoke, a. a. O. I, 157) Die von ihm erneute Ottosche Erklärung von I. Tim. 1, 3 aber (Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860, 23 ff.) hat schon Weiss, StKr 1861, 577 ff. gründlich widerlegt. (vgl. auch Hesse, a. a. O. 67 f. [1])) Endlich die Unordnung des Inhalts unter Voraussetzung der paulinischen Verfasserschaft auf die geographische Folge der von Timotheus zu visitierenden und mit ihren Verhältnissen angepassten Instruktionen zu versehenden Gemeinden zurückzuführen, ist so willkürlich und abenteuerlich, dass Knoke und Hesse leichtbegreiflicherweise auch hier zu Teilungshypothesen ihre Zuflucht genommen haben. Sehen wir zu, ob und wie weit mit Recht.

Zunächst will Bois, a. a. O. 147 v. 18—20 zwischen v. 8 und 9 versetzen, die doch sicher von Anfang an zusammengehörten. Wenn er aber dadurch die angebliche Parenthese v. 5—17 zu verkürzen sucht, so möchte Knoke, a. a. O. II. 6. 9 f. 49 ff. lieber die Verse überhaupt ausscheiden, da sie in gar keinem logischen Zusammenhange mit dem vorhergehenden stünden und kein Schriftsteller am Anfange eines Briefes, wo er aus ruhiger Überlegung heraus und nicht sozusagen im Gedränge der Gedanken schreibt, ein Anakoluth bilden würde. Aber auch Paulus schreibt Röm. 1, 1—7 nicht ganz glatt und V. 5 wird doch den unpraktischen ζητήσεις deutlich das höhere Ziel der

1) Über erleichternde Konjekturen vgl. Holtzmann, a. a. O. 288, Knoke, a. a. O. II, 33. 36 f.

christlichen Sittenlehre gegenübergestellt. (Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1856, 103) Und vor allem würde dann, wie Hesse, a. a. O. 101 bemerkt, Vorder- und Nachsatz zusammenstossen und die selbstständige Formation des letzteren eine blosse Laune sein. Doch entfernt auch er, ebenda 93 ff. v. 11—17, da der erstere sich nicht gut anschlösse und das übrige von der Hauptsache abführe. Aber jener will doch die vorgetragene Anschauung vom Gesetz gegenüber der der bekämpften *νομοδιδάσκαλοι* als die des Paulus, unter dessen Namen der Verfasser schreibt, bezeichnen (Huther, Holtzmann) dies vielleicht die Angriffe derselben auf des Apostels Ansehen, namentlich sein früheres Leben zurückweisen, (Calvin, Balduin, brevis institutio ministrorum verbi divini ex priori ad Timotheum epistola potissimum excerpta 1623) was doch nur unter Voraussetzung der Echtheit des Briefes Bedenken erregen könnte. Möglicherweise indes wollte der Verfasser, ähnlich wie der des Barnabasbriefes 5, 9, auch nur die Herrlichkeit des Evangeliums schildern; wenn er damit allerdings vom Hauptgedanken absprang, (denn der von Huther angenommene Zusammenhang beruht auf Eintragung) so dürfen wir das doch angesichts so vieler ähnlicher Beispiele aus der nachpaulinischen, kanonischen und ausserkanonischen Literatur nicht von vornherein für unmöglich erklären, sondern müssen das erste Capitel nach wie vor als einheitlich ansehen.

Im zweiten sieht Hesse, a. a. O. 84 ff. 103 ff. zunächst in v. 1—6^a. 8. 9^a und *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* eine Interpolation, zu der später 6^b f. und 9 von *κοσμεῖν ἑαυτάς* ab, 10 und dazu wieder noch später 11—15 hinzugesetzt sei, während Knoke wenigstens v. 1—10 unbedenklich an c. 1 anschliesst. In der That ist zwar das *οὖν* 2, 1 wenig passend und gewiss nicht in der Weise Köllings, a. a. O. II, 1887, 84 ff. zu rechtfertigen, aber da es auch v. 8 nur äusserlich zusammengehöriges verknüpft, brauchen wir wohl von v. 1 ab ebensowenig eine Einschaltung zu vermuten. Und noch weniger innerhalb derselben andre. Denn wenn Hesse, a. a. O. 104 ff. den Anstoss, den Schleiermacher, a. a. O. 176 an v. 3 ff. nahm, und thatsächlich auch die sonderbar gesuchte Deutung von 5—7 durch Kölling, a. a. O. 98 ff. beseitigt, selbst aber 6^b f. ausscheidet, so stellt er wieder an einen unechten Brief Anforderungen, die nur einem echten gegenüber berechtigt wären und meint andrerseits, eine im unmittelbaren Wortlaut des Textes liegende Schwierigkeit dadurch beseitigen zu können, dass er die Stelle einem Interpolator zuschiebt. Eine solche Schwierigkeit liegt nämlich in v. 6^b, sofern hiernach, der gewöhnlichen Exegese zufolge, die Verkündigung, nicht aber die Versöhnung zu seiner Zeit stattfinden soll. (Weiss) Man kann sie auch nicht mit

Kölling, a. a. O. 109 dadurch lösen, dass man umschreibt: das Evangelium von dem ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων wird nicht immer laut ertönen, aber zu bestimmten, von Gott vorhergesehenen Zeiten immer wieder hervorbrechen — denn das heisst καιροῖς ἰδίοις nie, vgl. vielmehr 6, 15. Tit. 1, 3. (Gal. 6, 9.) Man muss also vielmehr μαρτύριον wie 6, 13 und auch II, 1, 8 mit dem Syrer, den griechischen Auslegern, Calvin und Heydenreich, Die Pastoralbriefe I, 1826 von dem Märtyrertod des Herrn verstehen, wozu I, 2, 7 nur deshalb nicht ganz gut passt, weil seine ersten Worte aus II, 1, 11 entlehnt sind. Dann aber liegt auch kein Grund mehr vor, hier einen Zusatz zu vermuten oder auch nur den Text zu ändern, zumal wenn die neue Lesart, wie die von Bois, a. a. O. 148 erst recht schwierig ist. (vgl. Baljon, ThSt 1888, 406) Weiterhin ist es allerdings auffällig, dass v. 9 f. an eine Vorschrift über das Gebet der Männer eine solche über den rechten Schmuck der Frauen angeschlossen wird. Man bezieht dieselbe gewöhnlich auf das Verhalten der letzteren in den Gemeindeversammlungen, ja Knoke sieht sogar den Schmuck der Frauen in dem Gemeindegebet; aber das ist doch mit nichts angedeutet; die Vorschrift lautet vielmehr schliesslich ganz allgemein, obwohl v. 9ª jeder beim Lesen noch von βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι abhängig denken wird. Passt doch auch ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, wenn anders darunter nicht blos die Kleidung, sondern die ganze Haltung zu verstehen ist, nicht recht zu κοσμεῖν, zumal dasselbe auch positiv erst durch v. 10 näher bestimmt wird. Aber an diese Vorschrift über das Auftreten der Frauen in der Gemeinde wird nun allerdings eine allgemeine Ermahnung über ihren Schmuck angeschoben, von der der Verfasser auch erst über v. 11 zu der Frage nach den gottesdienstlichen Verhandlungen zurückkehrt. Man darf also weder mit Chrysostomus hinter γυναῖκας einen Punkt setzen und dann κοσμεῖν imperativisch fassen, noch mit Hesse, a. a. O. 108 ff. die angegebenen Streichungen vornehmen. Er beruft sich zwar für die Ausscheidung von v. 11—15 auf die lect. rec. zu v. 12ª: γυναικὶ δὲ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω und eine in v. 13 ff. angeblich vorhandene Beziehung auf die Irrlehrer, was doch alles in keiner Weise zu jener Konsequenz führt. Wollte man aber jeden neuen Gedanken einem neuen Verfasser zuschreiben, so müsste das hier noch viel öfter geschehen. In der That hat Knoke, a. a. O. 16 f. 24 v. 11 und 12—15 aus zwei verschiedenen Quellen abgeleitet und schon Bahrdt v. 13 f. ausgeschieden. Aber ohne den vorhergehenden Hinweis auf den Fall der Eva durch die Verführung Satans (vgl. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888, 55 f.) wäre in v. 15 sowohl das σωθήσεται als auch das διὰ τῆς τεκνογονίας auffällig. Ist v. 13 f. aber ursprünglich, dann ist auch

hier weder mit Holwerda und van de Sande Bakhuyzen, conjecturaalcritiek 1880, 283 διὰ τὴν τεκνογονίαν oder mit Michelsen, ThSt 1881, 165 διὰ τὰς τεκνογονίας zu lesen, noch mit Kölling, a. a. O. I, 128 ff. II, 136 ff. das Wort in einem ad hoc erfundenen, geistlichen Sinn vom Gebären „hinein in die Sphäre des σώζεσθαι, in seinen Dienst und unter seinen Segen“ oder gar mit Bois, a. a. O. 149 f. von der τεκνογονία zu verstehen, der es zu danken ist, dass der Messias in der Menschheit erschienen ist.

C. 3 scheint wiederum mit dem vorhergehenden nicht zusammenzuhängen, weshalb Knoke, a. a. O. 23 f. und Hesse, a. a. O. 114 f. es ausscheiden. Man könnte dafür vielleicht auch noch anführen, dass die Bekämpfung der Irrlehrer κωλυόντων γαμεῖν 4, 1 ff. passend die Erörterung über die τεκνογονία 2, 15 fortsetzen würde; aber besser noch stimmt sie zu dem unmittelbar vorhergehenden, sofern dort die Geschichte Jesu bis zur Gegenwart erzählt war, hier für die Zukunft Irrgeister vorhergesagt werden. Wir werden also doch c. 3 an 2 anschliessen und dürfen wohl am einfachsten mit Kölling, a. a. O. 151 voraussetzen, dass der Verfasser vom Gottesdienst auf die Träger der kirchlichen Ämter übergehen wollte. Innerhalb des Capitels nahm schon Schleiermacher, a. a. O. 101 f. 195 f. an v. 11 Anstoss, den zu vermeiden Weiss v. 10 parenthesiert und zu v. 11 ἔχοντας aus v. 9 ergänzt. Aber wäre das auch überhaupt möglich, so würde doch v. 12 unerträglich nachhängen und bliebe bei jeder solchen Deutung der γυναῖκες auf die Frauen der Diakonen auffällig, dass sie in einer Weise charakterisiert werden, die auf eine Thätigkeit nach aussen hinweist. Man müsste also mindestens annehmen, sie wären ihren Männern hilfreich zur Hand gewesen. Aber besser wird man wiederum mit den griechischen und zahlreichen neueren Commentatoren direct an Diakonissen denken und etwa übersetzen: sind sie Weiber, so sollen sie ebenso — auch dieses aus v. 8 wiederholte ὡσαύτως (vgl. 2, 9) deutet auf eine neue Kategorie hin. Jetzt erst wendet sich der Verfasser „zu den Postulaten, welche das häusliche und eheliche Leben der Mitglieder des Diakonats betreffen. Was er daher hier sagt, das kann der Natur der Sache nach nur von verheirateten Diakonen gelten, weil es bekanntlich überhaupt keine ehelichen Diakonissen gab“. (Kölling, a. a. O. 188 f.) Man darf also weder mit Naber, Mn 1878, 371 v. 12, noch mit Knoke, a. a. O. 24. 88 ff. v. 11 streichen und 12 vor 10 setzen, zumal in beiden Fällen das γάρ v. 13 unverständlich wird. Denn da nur von den Diakonen, (von denen in diesem Zusammenhang διακονήσαντες sicher zu verstehen ist) nicht vom Bischof gesagt wird: βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, so muss darunter der Episkopat verstanden werden, der ja schon v. 1 καλὸν ἔργον hiess; um ihn zu erreichen zu

können, müssen die Diakonen aber auch jene Anforderungen an den Bischof v. 2^b. 4f. von Anfang an erfüllen, wie ihnen v. 12 geboten wird. Bois, a. a. O. 151 zerstört diesen Zusammenhang vollständig, wenn er lesen will: *οἱ γὰρ τῶν ἰδίων οἴκων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τέκνα ἔχοντες ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν.* Rechtfertigt das vielleicht auch die Paläographie? Trotzdem findet er es auf der nächsten Seite vielleicht noch ratsamer, die Verse in folgender Weise zu ordnen: 9. 16. 12. 10. 13. 11; aber dann macht die Verknüpfung wenigstens der letzteren erst recht Schwierigkeit.

Weiter sieht Hesse, a. a. O. 115 in v. 14ff. eine Unterbrechung des Zusammenhangs und darum ein Einschiebsel. Aber konnte nicht auch der Verfasser unseres Briefes selbst den Widerspruch in der durch die beiden andern, ihm vorliegenden und von ihm nachgeahmten Hirtenbriefe vorausgesetzten Situation bemerken und auf diese Weise auszugleichen suchen? Dass dies erst durch einen Interpolator geschehen, der erste Concipient des Briefes aber noch 4, 13 jene widerspruchsvolle Situation mit der Abänderung, dass vielmehr Paulus zu seinem Schüler reisen wolle, einfach copiert habe, ist nach der eben citierten Stelle nicht notwendig anzunehmen; eher wird man sie nach Analogie der hier in Frage stehenden auslegen und diese daher für ursprünglich halten dürfen. Und wenn nun in v. 15 der bildliche Ausdruck *οἶκος θεοῦ* durch *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* erklärt, (Holtzmann) der Erklärung aber sofort zwei neue Bilder, die zu dem ersten eigentlich nicht passen, angehängt werden: (denn anders sind die Worte nicht zu verbinden) so nötigt auch das noch nicht zur Annahme eines übernommenen Citats. (gegen Hesse, a. a. O. 86 ff.) Endlich in v. 16 mit Bentley *Χριστὸς ἐθανατώθη* zu lesen, ist durch die Unentbehrlichkeit des zu *μυστήριον* complementären Ausdrucks *φανεροῦσθαι* ausgeschlossen, (auch Holtzmann, a. a. O. 331 bezeichnet I. Pe. 3, 18 nur als formale Parallele) und dann *ἀγγέλοις* nicht nur mit manchen von Augustin bis Kölling von den Aposteln zu deuten, sondern in *ἀποστόλοις* zu ändern, verbietet sich dadurch, dass schon *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* auf die Auferstehung zu beziehen war. Auch ist jene Vorstellung nicht zwar im Neuen Testament, (Eph. 4, 8?) wohl aber in der übrigen urchristlichen Vorstellung mehrfach bezeugt; vgl. namentlich Just. dial. 36. 255 B und die von von Schubert, die Kompositionen des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893, 109 angeführten Stellen; der Aufsatz im Journal of biblical literature 1892, 201 ff. blieb mir unzugänglich. Wenn Bois, a. a. O. 152f. an dieses Glied gleich *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* anschliesst, so liegt das ja nahe genug; aber ebendeshalb hätten die Abschreiber die Ordnung kaum geändert.

(Baljon, a. a. O. 408 f.) Desgleichen wäre unerklärlich, wie 4, 1—5 dorthin geraten konnte, wenn es ursprünglich nach 3, 14 gestanden hätte; denn an sich lag es doch gewiss nicht am nächsten, in dem *ἵνα* v. 15 blos die Umschreibung des Imperativs zu sehen.

Das vierte Capitel hält Hesse, a. a. O. 89. 115 für einheitlich, Knoke, a. a. O. 12. 113 f. wenigstens bis auf v. 12, ohne indessen für dessen Ausscheidung durchschlagende Gründe beizubringen. Ebensowenig ist v. 9 mit Bois, a. a. O. 153 f. und Baljon, a. a. O. 410 zu streichen. Von älteren ergänzte Mangey vor v. 2 aus Epiph. haer. 78: *ἔσονται γὰρ νεκροῖς λατρεύοντες ὡς καὶ ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐσεβάσθησαν*, worauf doch sonst nirgends angespielt wird und doch hätte angespielt werden müssen; Hitzig, Züricher Monatsschrift 1856, 65 strich v. 3 *κωλυόντων γαμεῖν*, Isidor von Pelusium las statt *ἀπέχεσθαι ἀντέχεσθαι*, ein Anonymus *ἀποδέχεσθαι βρώματα*, Pearce *ἀπεχομένων*, während Toup, Bentley und van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 283, Bois, a. a. O. 153 vor *ἀπέχεσθαι κελευόντων* einfügen: angesichts von 2, 12 sicher überflüssig. (Weitere Beispiele siehe bei Baljon, a. a. O. 409)

Auch c. 5 mit seinen Vorschriften über die Behandlung der Alten schliesst sich ganz gut an c. 4 an, wo v. 14 vom Presbyterium die Rede war; wenn Knoke, a. a. O. 12 und Hesse, a. a. O. 102. 115 es abtrennen, geschieht es nur auf ausser dem Texte liegende Scheingründe hin. Innerhalb desselben scheidet ersterer, a. a. O. 4. 118 weiter v. 4[ab] aus, da von der Verpflichtung der Witwen gegen ihre Nachkommenschaft hier nicht die Rede sein könne. Aber das geschieht ja auch nicht. Subjekt zu *μανθανέτωσαν* müssen *τέκνα ἢ ἔκγονα* sein, da nur sie erst das *εὐσεβεῖν* zu lernen haben, nur sie ihren Müttern oder Grossmüttern gegenüber den darin liegendenden Respekt erzeigen, nur sie dadurch ihren Eltern und Vorfahren *ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι* können. Und wenn auch *πρόγονοι* ausser Plato legg. XI, 931 ff. nirgends von den noch lebenden Vorfahren vorkommen sollte, so könnte es doch hier, wo ein Wortspiel mit *ἔκγονα* beabsichtigt war, so gebraucht werden. Ist aber mithin schon in v. 4 von den Pflichten andrer gegen Witwen die Rede, so dürfen wir uns auch nicht wundern, v. 8 noch einmal davon zu hören und dürfen also nicht v. 7 f. mit Knoke, a. a. O. 17. 119 f. ausscheiden, obwohl auch Hesse, a. a. O. 117. 138 an v. 7 Anstoss nimmt. Indes die Beschreibung der wirklichen Witwen in v. 5 f. enthielt doch zugleich eine Ermahnung und Warnung und konnte also recht wohl durch v. 7 abgeschlossen werden; mit v. 8 greift der Verfasser dann wieder auf v. 4 zurück und mit v. 9 auf v. 3. Es hat also keinen Sinn, mit Knoke, a. a. O. 24. 120 v. 9 f. auszuscheiden, zumal wenn

man 11 ff. in seinem Zusammenhang belässt. Und noch weniger Grund liegt zu Bois' Umstellungen und Streichungen vor. (a. a. O. 154 f.) Über v. 16, wo übrigens mit DKL gegen ℵACFG πιστὸς ἢ πιστή zu lesen sein dürfte, (Venemas Konjektur εἴ τις πιστὴ [sc. χήρα] χρείας ἔχει ist ganz unpassend) gilt das zu v. 8 bemerkte; und wäre dieser auch zu streichen, so würde es doch ziemlich willkürlich bleiben, jenen blos um der zwei Imperative willen einer andern Quelle zuzuweisen. Dagegen glaube ich allerdings, v. 13 mit Mangey, Toup, Bowyer, Hitzig, a. a. O. 63, Holwerda, Naber, Mn 1879, 103, Berlage, ThT 1880, 79, Baljon, a. a. O. 411 (vgl. auch Holtzmann, a. a. O. 349) λανθάνουσιν statt μανθάνουσιν lesen zu sollen. Denn wenn man gewöhnlich das Objekt dazu in περιερχόμεναι τὰς οἰκίας sieht, so ist dagegen, dass μανθάνειν in diesem Sinn nicht mit dem Participium vorkommt, (die einzige, von Kölling, a. a. O. 323, 539 dafür beigebrachte Stelle Xenoph. Cyrop. VI, 2, 29 ist wohl verderbt) auch v. 4 vielmehr mit dem Infinitiv verbunden war; vor allem aber, dass das περιέρχεσθαι τὰς οἰκίας doch keine schlechte Angewohnheit, sondern die Amtspflicht der Witwen war. So verbinden andre ἀργαὶ μανθάνουσιν, sie lernen träge sein, aber auch das ist grammatisch unmöglich, (vgl. Holtzmann) und erst recht Weizsäckers Übersetzung: müssig sind sie auch — was übrigens ἀργός nicht heisst — und bringen es darin zu etwas, beim Herumlaufen in den Häusern, aber nicht nur im Müssiggang, sondern auch mit Schwatzen, Vorwitz, unziemlichen Reden. Weiss ergänzt nach Bengel und Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs 1859, 260 f. zu μανθάνουσιν quae domos obeundo discuntur, Holtzmann, Kölling und Hesse, a. a. O. 138 fassen es wirklich absolut, aber nach II. Tim. 3, 7 im Sinne von πάντοτε μανθάνειν καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δύνασθαι, endlich von Soden bezieht unter Berufung auf Tit. 1, 11 τὰ μὴ δέοντα auch zu μανθάνουσιν, was wohl alles gleich unmöglich ist. Es bleibt sonach nur übrig, den Text zu ändern und am einfachsten eben λανθάνουσιν zu lesen, was einen vortrefflichen Sinn giebt. Denn das heimliche Herumlaufen ist natürlich etwas schlechtes; sonst würde es ja nicht heimlich geschehen.

Weiter nimmt Hesse, a. a. O. 117. 139 an der Erwähnung der Presbyter v. 17 ff. Anstoss, übersieht also, dass dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden v. 3 ff. und dem folgenden 6, 1 f., allerdings etwas äusserlich, durch den Begriff τιμᾶν, τιμή verbunden ist. Knoke, a. a. O. 5. 13. 25. 133 ff. weist die vier Verse wieder drei verschiednen Verfassern zu, wobei er betreffs v. 18 erst behauptet, er fasse τιμή v. 17 in der dort unmöglichen Bedeutung: Besoldung, auf der nächsten Seite aber zu-

giebt, dass er doch nicht beweist, was er dann beweisen müsste. Dann braucht man auch v. 18 nicht mit O. Ritschl, a. a. O. 608 zu streichen und wenn nach Hieron., ad Marcellam manche v. 19[b] ausliessen, so war das keine gelehrte Konjektur, sondern hierarchische Korrektur.

Dagegen ist die Gedankenverbindung am Schluss des Capitels, wie Knoke, ebenda 5. 13. 138 ff. und Hesse, a. a. O. 118 ff. 139 f. richtig gesehen haben, allerdings kaum ursprünglich. Das beweisen die entgegengesetzten Versuche, zunächst v. 23 und 24 zu verknüpfen, am besten. Ewald deutete jenen auf feine, diesen auf grobe Weinsäufer, Otto, a. a. O. 123 dachte bei den *τινὲς ἄνθρωποι* an die Irrlehrer, die sich später trotz ihrer geforderten grossen, äusserlichen Enthaltsamkeit als innerlich nur wenig enthaltsam erweisen würden — aber da das in keiner Weise angedeutet ist und auch sonst nicht naheliegt, konnte kein Leser darauf verfallen. So beziehen andre wenigstens v. 25 auf v. 23, während v. 24 nur um des Gegensatzes willen da sei. Genauer meint Schleiermacher, a. a. O. 221 f., Timotheus solle darüber beruhigt werden, dass seine guten Werke schon ihren Lohn finden würden, Hofmann, Weiss und von Soden, ihm solle gezeigt werden, dass es für ihn solcher *ἔργα πρόδηλα*, wie des *ὑδροποτεῖν*, nicht bedürfe, da sein mässiges Leben auch ohne dies nicht verborgen bleiben könne. Aber auch das ist keineswegs angedeutet und v. 24 kaum so völlig zu parenthesieren. Bezieht man ihn aber einmal mit von Soden auf v. 22 zurück, dann notwendigerweise auch v. 25; denn beide Verse gehören doch offenbar zusammen. V. 25 begründet das *χωρὶς προκρίματος*, v. 24 das *μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν* (so ist zu lesen) v. 21 und genauer das *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*, unter denen selbstredend nicht die vorschnelle Handauflegung selbst, sondern die frühern oder spätern Sünden des Ordinanden zu verstehen sind, die naturgemäss zugleich dem Ordinator zum Vorwurf gemacht werden würden. (gegen Knoke, a. a. O. 138 ff.) Aber da somit v. 22[b] eigentlich unmittelbar verständlich ist und [c]f. sich ausgezeichnet anschliesst, so wird man weder v. 22[c] mit Holtzmann, a. a. O. 356 hinter v. 2 versetzen dürfen, wo es eine Tautologie ergäbe, noch v. 23 mit Knatchbull und van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 284 streichen oder mit Reuss, Geschichte der h. Schriften des Neuen Testaments 1842. [6]1887, 408 versetzen, etwa mit Owen an das Ende des Capitels, wo er ganz zusammenhangslos stehen würde, oder mit Holtzmann, a. a. O. (vgl. auch Baljon, a. a. O. 412) hinter 4, 3, wo er einen guten Zusammenhang zerrisse oder mit Bois, a. a. O. 155 hinter 4, 12, wo er dann auch sicher belassen worden wäre; noch wird man v. 22[c] f. mit Calvin und Heydenreich als spätre Randbemerkung des Verfassers oder mit Hess-

eines Interpolators erklären. Vielmehr dürfte jenes Urteil betreffs v. 24 f., die ja an sich entbehrlich wären, zu fällen sein; denn ein Redaktor hätte vielleicht den Sinn von v. 21—22[b] nicht so gut getroffen, als es hier thatsächlich der Fall ist. (vgl. Kölling)

Endlich im letzten Capitel will Knoke, a. a. O. 17f. 25 v. 1—2[d] von 2[e]—16. 20f. und 17—19, Hesse, a. a. O. 89ff. 102f. 122ff. v. 1—2[d] und 17—19 von 3—16. 20f. trennen, weist aber die Zusammenfassung der erstgenannten beiden Abschnitte richtig damit ab, dass v. 17ff. die Reichen gar nicht als Herren bezeichnet wurden. Man könnte auch noch hinzusetzen, dass über diese bereits in den letzten Worten von v. 2[abcd] gehandelt war. (zugleich gegen von Soden) Der Gedanke an die Reichen dagegen war dem Verfasser wohl bei v. 5 gekommen, ohne dass er ihm bisher hätte Ausdruck geben können. So stellt er nun v. 17 ihre irdische Gesinnung der im vorhergehenden geschilderten christlichen Unsterblichkeitshoffnung gegenüber und fordert sie auf, sich lieber einen guten Grund für die Zukunft zu sammeln; denn trotz des, nach früheren Beispielen nicht mehr auffälligen, unklaren Bildes dürfen wir *θεμέλιον* nicht mit P. Junius, Le Clerc, Verschuir, Crow, van de Sande Bakhuyzen, a. a. O. 285, Baljon, a. a. O. 414f. in *κειμήλιον* oder mit Bos und Wakefield in *θέμα λίαν* verändern oder mit Bois, a. a. O. 157: *θεμελίους, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς καλά* lesen. Wenn Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3]1894, 257, 3 v. 20 (oder wohl vielmehr 20. 21[a]) streichen will, geht er von der Voraussetzung aus, dass unter den *ἀντιθέσεις* das bekannte Werk Marcions zu verstehen sei; (so auch Jülicher, a. a. O. 125) ob damit nicht auch eine ältere Vorarbeit dazu gemeint sein und dann der Vers gehalten werden kann, haben wir jetzt noch kurz zu untersuchen, um danach unsern Brief, der also bis auf jene nachträgliche Anmerkung 5, 24f. einheitlich sein wird, annähernd zu datieren.

Für beide Zwecke aber sind mit ihm jene Abschnitte zusammenzunehmen, die wir aus dem zweiten Timotheus- und dem Titusbrief ausgeschieden haben, also II. Tim. 1, 13f. 2, 14—26. 4, 1—8. Tit. 1, 7—11. 3, 1—11. Denn dies wird bestätigt, jenes gefordert durch eine Vergleichung des Sprachgebrauchs dieser Stücke mit dem des ersten Timotheusbriefs einer- und dem der beiden andern Pastoralbriefe andrerseits. Nur an den erstgenannten Stellen finden sich nämlich, sei es im neuen Testament überhaupt, sei es in unsern Briefen, folgende 65 Worte oder Phrasen:

ὑποτύπωσις II. Tim. 1, 13. I, 1, 16
ὑγιαίνοντες λόγοι II, 1, 13. I, 6, 3 (*ὑγιαίνουσα διδασκαλία*

ausser II, 4, 3. Tit. 1, 9. I. Tim. 1, 10 auch Tit. 2, 1, ὑγιαίνειν ausserdem v. 2)
πίστις καὶ ἀγάπη ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ II. Tim. 1, 13. I, 1, 14
παραθήκη = anvertraute Lehre und zwar τὴν παραθήκην φύλαξον II, 1, 14. I, 6, 20
πνεῦμα ἅγιον II, 1, 14. Tit. 3, 5
ὑπομιμνήσκειν II. Tim. 2, 14. Tit. 3, 1
διαμαρτύρεσθαι und zwar ἐνώπιον τοῦ θεοῦ II. Tim. 2, 14. 4, 1. I, 5, 21
λογομαχεῖν II, 2, 14, λογομαχία I, 6, 4
ἐργάτης II, 2, 15. I, 5, 18
βέβηλος II, 2, 16. I, 1, 9. 4, 7. 6, 20
κενοφωνία und zwar βεβήλους κενοφωνίας II, 2, 16. I, 6, 20
περιίστασθαι II, 2, 16. Tit. 3, 9
ἀστοχεῖν II. Tim. 2, 18. I, 1, 6. 6, 21
ἤδη II, 2, 14. 4, 6. I, 5, 15
ἀνατρέπειν II, 2, 18. Tit. 1, 11
θεμέλιος II. Tim. 2, 19. I, 6, 19
ἀφιστάναι II, 2, 19. I, 4, 1. 6, 5
ὄνομα II, 2, 19. I, 6, 1
οὐ μόνον — ἀλλὰ καί II, 2, 20. 4, 8. I, 5, 13
τιμή II, 2, 20 f. I, 1, 17. 5, 17. 6, 1. 16
ἁγιάζειν II, 2, 21. I, 4, 5
εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένος II, 2, 21, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἕτοιμος Tit. 3, 1 (sonst in den Pastoralbriefen weder das Verbum noch das Adjektivum)
φεύγειν und zwar φεῦγε II. Tim. 2, 22. I, 6, 11
δίωκε δὲ δικαιοσύνην II, 2, 22. I, 6, 11 (beide Worte für sich auch sonst in unsern Briefen)
καρδία und zwar ἐκ καθαρᾶς καρδίας II, 2, 22. I, 1, 5 (καθαρός auch sonst in den Briefen)
μωρός und zwar μωρὰς ζητήσεις II, 2, 23. Tit. 3, 9
ζήτησις ausserdem nur I. Tim. 1, 4. 6, 4
παραιτεῖσθαι II, 2, 23. Tit. 3, 10
μάχη II. Tim. 2, 23. Tit. 3, 9, μάχεσθαι II. Tim. 2, 24
διδακτικός 2, 24. I, 3, 2
πραότης II, 2, 25. Tit. 3, 2, πραϋπάθεια I. Tim. 6, 11
διάβολος = Teufel II, 2, 26. I, 3, 6 f. 6, 9
παγὶς τοῦ διαβόλου II, 2, 26. I, 3, 7. 6, 9
μέλλειν II, 4, 1. I, 1, 16. 4, 8. 6, 19
ζῶν II, 4, 1. I, 3, 15. 4, 10. 6, 17 (ζῶσα 5, 6, ζῆν auch sonst)
κηρύσσειν II, 4, 2. I, 3, 16
ἐφίστασθαι II, 4, 2. 6
διδαχή v. 2. Tit. 1, 9
καιρός im Sing. II. Tim. 4, 3. 6 (Plur. auch sonst)
ὅτε v. 3. Tit. 3, 4

ἀκοή II. Tim. 4, 3 f.
ἐκτρέπεσθαι v. 4. I, 1, 6. 5, 15. 6, 20
ποιεῖν II, 4, 5. Tit. 3, 5. I. Tim. 1, 13. 2, 1. 4, 16. 5, 21
ἀγών und zwar τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι II, 4, 7. I, 6, 12 (das Verbum sonst nur noch 4, 10)
τηρεῖν II, 4, 7. I, 5, 22. 6, 14
ἐπίσκοπος Tit. 1, 7. I. Tim. 3, 2, ἐπισκοπή v. 1
οἰκονόμος Tit. 1, 7, οἰκονομία I. Tim. 1, 4
πάροινος Tit 1, 7. I. Tim. 3, 3
πλήκτης Tit. 1, 7. I. Tim. 3, 3
αἰσχροκερδής Tit. 1, 7. I. Tim. 3, 3. 8, αἰσχροῦ κέρδους χάριν Tit. 1, 11
φιλόξενος 1, 8. I. Tim. 3, 2
ὅσιος Tit. 1, 8. I. Tim. 2, 8
ματαιολόγος Tit. 1, 10, ματαιολογία I. Tim. 1, 6, μάταιος Tit. 3, 9
ἄμαχος 3, 2. I. Tim. 3, 3
ἐπιεικής Tit. 3, 2. I. Tim. 3, 3
ἀνόητος Tit. 3, 3. I. Tim. 6, 9
δουλεύειν Tit. 3, 3. I. Tim. 6, 2
φθόνος Tit. 3, 3. I. Tim. 6, 4
διάγειν Tit. 3, 3. I. Tim. 2, 2
πλουσίως Tit. 3, 6. I. Tim. 6, 17 (auch πλούσιος nur ebenda)
δικαιοῦν Tit. 3, 7. I. Tim. 3, 16
διαβεβαιοῦσθαι Tit. 3, 8. I. Tim. 1, 7
γενεαλογία Tit. 3, 9. I. Tim. 1, 4
τοιοῦτος Tit. 3, 11. I. Tim. 6, 5
ἁμαρτάνειν Tit. 3, 11. I. Tim. 5, 20.

Dagegen haben die fraglichen Stücke nur mit den sie umschliessenden Briefen folgende 16 Ausdrücke, sei es innerhalb des Neuen Testaments, sei es innerhalb unserer Briefe, gemeinsam:

ἐνοικεῖν II. Tim. 1, 14. 1, 5
προκόπτειν 2, 16. 3, 9. 13
ἀσέβεια 2, 16. Tit. 2, 12
γινώσκειν II. Tim. 2, 19. 1, 18. 3, 1
θέλημα 2, 26. 1, 1 (θέλειν auch im ersten Brief)
ἐκεῖνος II, 2, 26. 4, 8. Tit. 3, 7. II. Tim. 1, 12. 18. 2, 13. 3, 9
νεκρός 4, 1. 2, 8
κακοπαθεῖν II. Tim. 4, 5. 2, 3. 9
ἐκείνη ἡ ἡμέρα 4, 8. 1, 12. 18
δυνατός Tit. 1, 9. II. Tim. 1, 12
ἀντιλέγειν Tit. 1, 9. 2, 9
ὑποτάσσεσθαι 3, 1. 2, 5. 9
ἀπειθής 3, 3. 1, 16. II. Tim. 3, 2
πλανᾶσθαι Tit. 3, 3. II. Tim. 3, 13

ποικίλος Tit. 3, 3. II. Tim 3, 6
κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου Tit. 3, 7, *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου* 1, 2.

Da aber der erste Timotheusbrief und die beiden andern Pastoralbriefe ohne die mehrfach erwähnten Abschnitte ungefähr den gleichen Umfang haben, gehören dieselben offenbar schon nach ihrem Sprachgebrauch, wie noch mehr vermöge ihrer Beschreibung und Beurteilung der bekämpften Irrlehrer mit dem ersteren zusammen und demselben Verfasser an. Doch hat derselbe wohl zuerst den zweiten Timotheus-, dann erst den Titusbrief interpoliert und gleichzeitig oder bald nachher den ersten an Timotheus verfasst, da er nicht nur erst in den letztgenannten den monarchischen Episkopat vertritt, sondern hier auch die Irrlehrer viel schärfer beurteilt, als II, 2, 14 ff. (vgl. namentlich v. 17 f. mit I, 1, 20) Dieselben werden aber durchweg als Asketen beschrieben, die, wie die Gegner des ursprünglichen Titusbriefs, als Judenchristen zu denken, die ihnen I, 1, 7 gegebne Bezeichnung *νομοδιδάσκαλοι* zwingt. Näheres ist weder aus den II, 2, 17. I, 1, 20 genannten, sonst unbekannten Namen, noch der Beschuldigung II, 2, 18 *λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* zu entnehmen, die Iren., adv. haer. II, 31, 2, Tert., de resurr. carn. 19 und Epiph. haer. 42, 3 gegen die Gnostiker überhaupt vorbringen. Gegen solche spricht nicht die mangelnde Polemik gegen andre Sondermeinungen, auf die es ihnen in erster Linie nicht ankam; vielmehr passt der Ausdruck *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* I. Tim. 1, 4 weder auf Ausfüllung, noch Ausdeutung der alttestamentlichen תולדות oder andrer Stellen, (auch gegen Rönsch, Das Buch der Jubiläen 1874, 420) sondern nur auf die gnostischen Äonenreihen, an die daher auch Iren., adv. haer. procem., Tert., contra Val. 3. de praescr. haeret. 7. 33 und Epiph. haer. 33, 8 denken. Allerdings deutet auf eine oder auch mehrere der spätern grossen Schulen nichts hin; aber an sich waren ja die Bedingungen für das Aufkommen des Gnostizismus in dem von letztlich babylonischen Ideen durchsetzten Judentum schon längst vorhanden. Wir können also auch I. Tim. 6, 20, wo *γνῶσις* als terminus technicus der Gegner erscheint, in unserm Brief belassen und müssen dann bei *ἀντιθέσεις* an irgendwelche, mündlich oder schriftlich fortgepflanzte Theorien denken, die Marcion immerhin beeinflusst haben könnten.

Erfahren wir so auch hier aus der Polemik nichts über die Zeit unseres Briefs, so haben wir doch sofort an seiner Verwendung in der Ignatius- und Polykarpliteratur einen sichern terminus ad quem. Besonders deutlich ist hier die Abhängigkeit der Stelle Pol. ad Phil. 4, 1 von I. Tim. 6, 7. 10. (vgl. am ausführlichsten Kölling, a. a. O. I, 308 ff.) Eben wegen der Parallele Pol. ad Phil. 12, 3 führt auch I. Tim. 2, 2 nicht tiefer herab,

obwohl nach Baur, Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835, 126 f. noch Holtzmann, a. a. O. 269 f. aus dem Plural *βασιλεῖς* auf kaiserliche Mitregenten schloss, wie sie erst seit 137 auftreten. Aber dann müsste es *ὑπὲρ τῶν βασιλέων* heissen; ohne Artikel bezeichnet der Ausdruck nur die auf einander folgenden Kaiser, für die überhaupt zu beten, in solchen Sendschreiben allgemeinern Zwecks und Inhalts recht gut aufgefordert werden konnte, während in dem zur Tröstung der kleinasiatischen Christen im Anfang der domitianischen Verfolgung bestimmten ersten Petrusbrief ebenso natürlich 2, 13 vom Kaiser in der Einzahl die Rede ist. (vgl. auch Ramsay, a. a. O. 250) Wir können also den ersten Timotheusbrief und vorher die Interpolationen im zweiten und im Titusbrief im ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden denken, gewiss in Kleinasien; denn in Rom finden wir den monarchischen Bischof ja erst viel später.

Schluss.

Ist das soeben über den ersten Timotheusbrief gefällte Urteil richtig, so wird uns durch ihn zugleich für den Anfang des zweiten Jahrhunderts die Bekanntschaft der kleinasiatischen Kirche mit dem ersten Corintherbrief bezeugt[1]). Denn I. Tim. 2, 11 f. dürfte allerdings, wie schon Schleiermacher, Über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos 1807, 184 f. und Baur, Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835, 40 f. sahen, von I. Cor. 14, 34 f. auch literarisch abhängig sein. (vgl. Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880, 110 f.) Dieses Resultat wird durch eine Vergleichung von Ign. ad Rom. 9, 2 mit I. Cor. 15, 8 und ad Trall. 12, 3 mit I. Cor. 9, 23. 27 bestätigt. Ebenso nötigen die Stellen ad Pol. 5, 1 *ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν* und 6, 2 *ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία . . . ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία* zu der Annahme, dass der Epheserbrief damals in Kleinasien gelesen wurde; denn, was die letztangeführte Stelle betrifft, finden sich jene beiden Ausrüstungsstücke nur Eph. 6, 13. 17; Jes. 59, 17 nur die *περικεφαλαία*, Sap. 5, 17 nur die *πανοπλία*. Weiterhin würde das Vorhandensein des Galaterbriefs, wenn es dessen bedürfte, aus ad Phild. 1, 1 *οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων* zu belegen sein, während die Existenz des Römerbriefs, falls ad Sm. 1, 1 *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* nicht genügen sollte, aus Pol. ad Phil. 6, 2 *πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι*, vgl. Röm. 14, 10. 12 gefolgert werden muss. Derselbe Brief setzt zugleich den zweiten Corintherbrief voraus; denn II. Cor. 8, 21 und Pol. 6, 1 verwandeln in gleicher Weise das Medium prov. 3, 4 *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀν-*

---

1) Über die Apokalypse vgl. Weiss, Einleitung in das Neue Testament 1886. ²1889, 388, 1 gegen Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 1885. ³1892, 422.

θρώπων in das Aktivum, Polykarp ausserdem den accus. plur. *καλά* in den gen. sing. *τοῦ καλοῦ*. Auch Ign. ad Pol. 5, 2 *ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν* scheint bei der noch heutzutage einzigartigen Erhabenheit der Anschauung auf I. Th. 4, 5 *μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας* zurückzugehen; dass Pol. 11, 4 II. Th. 3, 15 citiert wird, sahen wir schon, (S. 134) und da ebenfalls anzunehmen war, dass jener zwei Philipperbriefe kannte, ist wohl auch Pol. 9, 2 auf Phil. 2, 16 und Pol. 12, 3 auf Phil. 3, 18 zurückzuführen. Man hatte in Kleinasien um 110 beide Thessalonicher-, beide Corinther-, den Galater- und wahrscheinlich doch auch den Kolosser- und Philemonbrief, zwei Philipperbriefe sowie die an die Epheser und Timotheus und Titus. (vgl. Sanday, Inspiration 1893, 363; über II. Pe. 3, 16 Weiss, a. a. O. 444, 3)

Gehen wir nach Rom hinüber, so habe ich früher (S. 68, 1) gezeigt, dass der Hebräerbrief noch nicht notwendig den ersten Corintherbrief voraussetzt, und anderswo (Chronologie 278 f.) auseinandergesetzt, wie seine Berührung mit dem Galaterbrief ohne die Annahme literarischer Abhängigkeit erklärt werden könnte. Ebenso führt die Berührung von I. Pe. 2, 16 mit Gal. 5, 13 (I. Pe. 1, 5 hätte man nie mit Gal. 3, 23 zusammenstellen sollen) und die Bedingtheit von I. Pe. 2, 24 durch Gal. 3, 13 doch nicht notwendig auf das Vorhandensein des Galaterbriefs in Rom, sondern mit Sicherheit nur auf das Nachwirken der durch denselben bezeichneten Phase der paulinischen Predigt, (gegen Baur, ThJ 1856, 233 f., Hilgenfeld, ZwTh 1873, 488, 1, Einleitung in das Neue Testament 1875, 633, Holtzmann, BL IV, 1872, 496, Einleitung 314, Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 31 ff.) während die Beziehungen zu den übrigen Briefen durchaus nichtssagend sind. (vgl. Weiss, Der petrinische Lehrbegriff 1855, 391 ff., Usteri, Commentar über den ersten Petrusbrief 1887, 291 f., Brückner, a. a. O. 34 f.) Dagegen kennt, wie wir sahen, (S. 68) der erste Clemensbrief sicher den ersten Corintherbrief, und ebenso der zweite Timotheusbrief. „Den ganzen Zusammenhang II. Tim. 2, 3 ff. beherrscht die Stelle I. Cor. 9, 7 *τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει*; deren erster Satz zu 2, 4 *οὐδεὶς στρατευόμενος κτλ.*, deren zweiter Satz zu 2, 6 *τὸν κοπιῶντα γεωργὸν κτλ.* Veranlassung gegeben hat". (Holtzmann, Pastoralbriefe 113) Auch der Philipperbrief ist sicher benutzt, wie ein Vergleich von II. Tim. 4, 6 mit Phil. 1, 23. 2, 17 (und von II. Tim. 4, 7 mit Phil. 1, 30. 3, 12 ff.) lehrt. Wollte man weiter die bereits erwähnte Berührung zwischen Tit. 1, 16 und Kol. 2, 23, obwohl das in dieser Entfernung von Pauli Lebenszeit seine Schwierigkeit hätte, nur auf die mündlich fort-

gepflanzte paulinische Theologie zurückführen, so dürfte doch der Kolosserbrief in Rom zum Epheserbrief umgearbeitet worden sein. Darauf deutet schon seine oben (S. 99) besprochene Ähnlichkeit mit der Doxologie des Römerbriefs hin, sowie seine Benutzung durch den Clemensbrief. Namentlich I. Cl. 46, 6 hat doch sicher an Eph. 4, 4 ff. sein Original; (Zahn, Der Hirt des Hermas 1868, 478) noch deutlicher aber ist der Hirt von jenem Brief abhängig. (ebenda 412, vgl. auch Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, 277, Gebhardt-Harnack, Patrum apostolicorum opera III, 1877, LXXIV f., Weiss, Einleitung 37) Des weiteren werden uns der zweite Thessalonicher-, der Galater- und Titusbrief, letzterer in seiner gegenwärtigen Form für Rom allerdings erst durch Justins Dialog bezeugt, (ebenda 48) trotzdem aber werden wir hier schon früher auch den ersten Thessalonicher-, zweiten Corinther- und Philemonbrief voraussetzen dürfen.

Denn dass Marcion erst in Rom seinen *ἀπόστολος* von zehn Paulusbriefen zusammenstellte, beweist schon der Text seiner heiligen Schriften, der einen entschieden abendländischen Charakter trägt. (Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I, 2, 1889, 456) Auch Justin hat ihn in seiner Apologie I, 26. 70 A ff. und wohl auch in seinem *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* noch nicht in der Weise der späteren (vgl. oben S. 2) bekämpft. (Zahn, a. a. O. 599) Ebenso aber ist in der Grosskirche ein neutestamentlicher Kanon zuerst für die römische Gemeinde nachweisbar, während in Kleinasien weder die Montanisten, noch die Aloger einen solchen vor sich hatten. (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3]1894, 441, Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, 26 ff. 58 ff.) Würde doch gewiss ein dort entstandner Kanon die beiden Philipperbriefe geboten haben, die Polykarp noch kannte. In Rom dagegen ist auch die Reihenfolge, in der die Paulusbriefe der muratorische Fragmentist und ebenso wohl Tertullian und Cyprian gelesen haben, (Zahn, a. a. O. II, 1, 1890, 344 ff., Kuhn, Das muratorische Fragment 1892, 73 f.) wohl verständlich. „Denn wer anders hätte es wohl gewagt, den bedeutendsten Brief an die bedeutendste Gemeinde an den Schluss zu stellen, als die Römer selbst?“ (ebenda 75, 1) Dagegen war der erste Corintherbrief nächstdem von Anfang an am meisten gelesen worden, während die übrigen nach einem kaum mehr erkennbaren Prinzip geordnet sein mögen. Jedenfalls ist es die römische Gemeinde, deren Primat bis in das erste Jahrhundert zurückreicht, (Harnack, a. a. O. 444 ff.) auch gewesen, die der Kirche ihr neues Testament gegeben hat. (Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 320)

Namenregister.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 16 Z. 16 v. o. ergänze: Auch Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 38 f. (die im Text erst von Bogen 10 ab benutzt werden konnte) hält I. Th. 2, 14—16 für echt, bezieht es aber fälschlich auf act. 17 (vgl. dagegen Schmiedel, a. a. O.) und vergleicht I. Cor. 2, 6. 8. (vgl. dagegen Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888, 11 ff.)

S. 19 Z. 4 f. v. o. lies: paraphrasis II. epistolae

S. 19 Z. 20 v. o. ergänze: Halmel, Der Vierkapitelbrief im zweiten Corintherbrief des Apostels Paulus 1894.

S. 19 Z. 2 v. u. lies: Straatman.

S. 28 Anm. 1 lies: Koppe.

S. 62 Z. 10 v. o. ergänze: Halmel.

S. 62 Z. 1 v. u. ergänze: Wenn Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 64 f. erst ὁ τοιοῦτος 10, 11 (11, 4 kommt es gar nicht vor) auf 2, 6 f. bezieht, dann aber gegen diese Beziehung das ὁ τοιοῦτος 12, 2 (5) einwendet, so trifft keins von beiden zu. Denn 10, 7 ff. ist doch sicher von mehreren zu verstehen, da sich ein einzelner keinen Parteinamen beilegt; wäre das aber auch nicht der Fall, so könnte doch im übernächsten Capitel ὁ τοιοῦτος ebenso gut in anderm Sinne stehen, als z. B. Joh. 1 ἐκεῖνος in drei verschiedenen Bedeutungen vorkommt. Dass ferner neben jener Mehrzahl auch ein einzelner besonders bekämpft werden kann, beweist doch eben Gal. 5, 10 neben v. 12. 4, 17; nur braucht ὁ ἐρχόμενος 11, 4 nicht ὁ ἀδικήσας 7, 12 zu sein, obwohl dieser auch dann von der Majorität hätte bestraft werden können. Die letztere Stelle ist übrigens wie 1, 11 zu beurteilen, 10, 10 f. aber auch nach den ersten beiden Briefen wohl verständlich. 12, 18 endlich entscheidet vielmehr, wie oben (S. 60 f.) gezeigt, gegen die Einheitlichkeit.

S. 70 Z. 19 v. u. lies: Koppe.

S. 121 Z. 21 v. o. lies: Thijm.

S. 134 Z. 10 v. u. ergänze: gegen Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 82.

S. 143 Z. 20 v. o. lies Spitta.

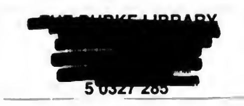
S. 162 Anm. 1 ergänze hinter 162: SAB 1894, 616 f.

S. 170 Z. 2 v. u. lies: Heyden-

S. 170 Z. 1 v. u. lies: Hesse.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.





DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
1-21-70	St. Joh	
JR FEB 12 1973	W	

